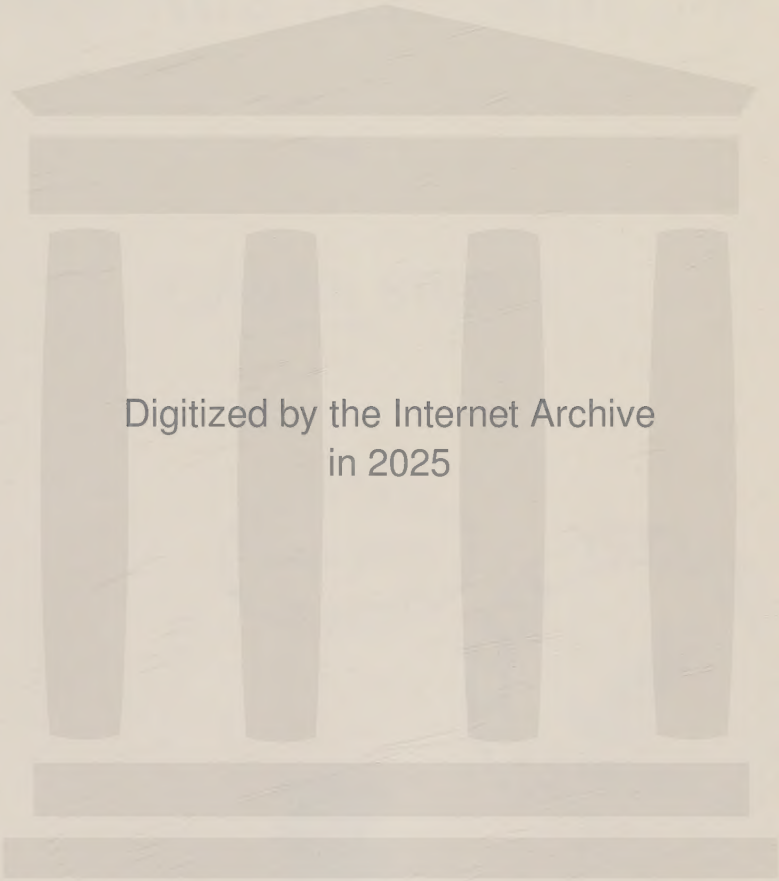
BS
1161
P5
S73
1929
GTU
Storage


Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/dieallegorischee0000edmu

DIE
ALLEGORISCHE EXEGESE
DES
PHILO AUS ALEXANDREIA

VON

EDMUND STEIN
DR. PHIL.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

1929
VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

58100

QE91
X38

BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT
51

Alle Rechte,
insbesondere das Recht der Übersetzung, vorbehalten

Printed in Germany

Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. S.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist auf Veranlassung des Herrn Prof. Eduard Norden, Berlin entstanden. Herrn Prof. Norden machte mich auf das Buch W. Bousset's „Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom" aufmerksam, das zur Klärung der Quellenfrage der philonischen Schriften viel beitrage, aber dabei nicht immer rein objektiv verfahre. Ein genaues Studium des philonischen Schrifttums führte mich zur Überzeugung, daß Philo des Hebräischen völlig unkundig war, und daß folglich die bei ihm vorkommenden hebräischen Etymologien das gesuchte objektive Kriterium für die Quellenforschung abgeben könne. Den Gedanken trug ich dem gottseligen Prof. H. Gressmann vor, der ihn beifällig aufnahm, den Gang der Arbeit künftighin verfolgte und durch wertvolle Weisungen unterstützte. Auf sein und des Herrn Prof. Norden Anraten wurde weiter ausgeholt und die Entstehung der jüdisch-hellenistischen Allegoristik in den Bereich der Forschung einbezogen.

Diese Arbeit behandelt die allegorische Exegese bei Philo fast ausschließlich als Produkt der jüdisch-hellenistischen Literatur. Über die Beziehungen der philonischen Auslegungsweise zum palästinensischen Midrasch wird die demnächst erscheinende Abhandlung „Philo und der Midrasch" Aufschluß zu geben suchen.

Es ist mir ein Bedürfnis, der „Notgemeinschaft für die deutsche Wissenschaft" für die Förderung der vorliegenden Arbeit durch ihre materielle Unterstützung meinen lebhaften Dank auszusprechen.

Im Januar d. J. 1929.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
1. Kap.	Wesen und Zweck der Allegoristik . . . . . Metapher, Symbolik und Allegorie. S. 1—2. — Griechische und jüdische Allegorie. S. 3—6.	1— 6
2. Kap.	Die Anfänge der jüdisch-hellenistischen Allegoristik Aristobulos. S. 6—11. — Der Aristeasbrief. S. 11—12. — Ps.-Salomo. S. 12—15.	6—15
3. Kap.	Die Agada als Vorstufe der Allegorie. . . . . Agada und Allegorie. S. 15—16. — Die Agada in der jüdisch-hellen. Literatur. S. 17—18.	15—18
4. Kap.	Verschiedene Richtungen der Allegoristik bei Philo Die theologische Richtung. S. 18. — Die profane Richtung. S. 19—20.	18—20
5. Kap.	Die hebräische Etymologie als Kriterium für philonische Quellenforschung . . . . . Philo konnte nicht Hebräisch. S. 20—23. — Allegorie mit Etymologie verbunden. S. 24. — Schlußfolgerung. S. 25—26.	20—26
6. Kap.	Die Physiker bei Philo . . . . . Verschiedene Bezeichnungen für Allegoristen. S. 26—28. — Fremde allegorische Erklärungen. S. 28—32.	26—32
7. Kap.	Therapeuten und Essäer als Allegoristen . . . . . Die Therapeuten. S. 32—35. — Namenserklärung. S. 35—36. — Die Essäer. S. 36—39. — Allegorische Deutung ein Mysterium. S. 39—41.	32—41
8. Kap.	Quellenscheidung auf Grund der hebr. Etymologie . . Legum allegoriae. S. 41—44. — De cherubim. S. 44—45. — De ebrietate. S. 45—47. — De somniis. S. 47. — Andere Schriften. S. 47—50.	41—50
9. Kap.	Philonische Lehrsätze mit Etymologie verbunden. . Gott und die göttlichen Kräfte. S. 50—52. — Die Weltschöpfung. S. 52—53. — Sinnlichkeit. S. 53—55. — Geist. S. 55. — Sophistik. S. 55—57. — Der geistige Fortschritt. S. 57—60. — Philo war nicht Autor der Allegoristik. S. 60—61.	50—61

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

I.

Der Ausgangspunkt für einen jeden Versuch, eine alte mythische oder religiöse Überlieferung allegorisch zu deuten, bleibt immer das Bestreben, die alte ehrwürdige Überlieferung mit den neueren Anschauungen in Einklang zu bringen und dadurch in Ehren zu erhalten. Wenn die Allegoristik radikal vorgeht und unter den in der Überlieferung enthaltenen Lehren und Erzählungen einen ganz anderen, den geänderten Anschauungen entsprechenden Sachverhalt verstehen will, zeugt sie von unkritischem Denken. In Verkennung der historischen Entwicklung wird das Neue gewaltsam in die Vergangenheit übertragen. Es gibt dagegen andere verwandte Erklärungsarten, welche zwar volle Berechtigung haben, die aber doch zur Allegoristik hinüberleiten, wenn ihre Grenzen nicht genau beachtet werden: die Metapher und die Symbolik.

Letztere unterscheidet sich von der Allegorie dadurch, daß in ihr der Tatbestand des Überkommenen als solcher festgehalten wird und diesem nur ein mehr oder weniger tiefer Sinn als Begründung beigegeben wird. Sie kann daher falsch, aber auch richtig sein, da tatsächlich viele Handlungen im Leben, insonderheit im religiösen, symbolische Bedeutung haben. Die Metapher als Deutungsweise ändert zwar den wörtlichen Sinn des Gegebenen, indem sie es als Bild für einen anderen Begriff auffassen läßt, bezieht sich aber nur auf einzelne Ausdrücke, wobei das Ganze aufrecht erhalten bleibt. Erst durch die Verbindung der Metapher mit der Symbolik wurde die Allegorie möglich. Mittels der Metapher verdrängt der symbolische Sinn ganz das Reale: die Symbolik wird zur Allegorie. Den Übergang soll folgendes Beispiel aus der jüdisch-alexandrinischen Allegoristik verdeutlichen. Die Schlange wird metaphorisch als Lust, als irdischer, böser Trieb gedeutet [1], da sie sich auf dem Boden bewegt und Erde zur Nahrung hat (Gen 3, 14). Die aufgehängte Schlange in der Wüste (Num 21, 8) ist ein Symbol der Erlösung [2], der Befreiung von den Fesseln der Lust. Der Vorgang

[1] Pseudo-Salomo 2, 24; Philo Leg. alleg. II, 18 (I, 79) u. a. m.

[2] Ps.-Salomo 16, 5: *σύμβολον σωτηρίας.*

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

des Erzählten wird noch wörtlich verstanden; die Deutung ist eine symbolische und erklärt den Grund des als Wirklichkeit gedachten Aufhängens der Schlange. Ganz anders wird die Sache unmittelbar danach bei Philo[1] gedeutet. Wie aus dem Zusammenhange erhellt, ist hier ebensowenig an eine wirkliche Schlange zu denken, wie bei Ägypten an ein Land oder bei Manna an eine physische Nahrung. An Stelle der symbolischen Deutung tritt die allegorische Umdeutung.

Die Allegoristik ist eine allgemeine Erscheinung und tritt auf, wenn drei Bedingungen gegeben sind: 1. Ehrfurcht vor der Überlieferung, 2. geistiger Fortschritt, 3. der Fortschritt ist noch nicht zum historisch-kritischen Denken herangereift. In diesem Stadium allegorisierten die Ägypter, die Griechen, die Römer, so allegorisierten auch die Juden. Die Juden zunächst, weil Gott oft in der Bibel menschlich dargestellt wird, die Griechen und die anderen, weil ihre Götter im Mythos zu menschlich geschildert wurden. Bei den Juden waren es hauptsächlich die Anthropomorphismen, welche Anstoß erregten und zur Allegorie führten, bei den Griechen die Anthropopathismen. Und wenn Xenophanes, Pythagoras und Plato Homer tadeln[2], geschieht es infolge der ‚gottlosen Mythen', welche den Göttern niedrige Leidenschaften zuschreiben. Da ist es die griechische Allegorie, die sich die ‚Heilung der Mythen' (*θεραπεία μύθων*) zum Ziele setzt. Die Allegorie ist das Antidotum gegen die gottlose Auffassung der Gottheit[3]. Wir sehen also: der unmittelbare Anlaß zum Allegorisieren war hier und dort derselbe: das Bestreben, die Gottheit vom Sinnlich-Menschlichen zu befreien. Dieser Tendenz begegnen wir sowohl in den philosophischen Schulen der Griechen, insbesondere bei den Cynikern, wie auch bei den Juden. Schon in den jüngeren Bibelquellen haben wir davon deutliche Spuren[4]. Von der Beeinflussung des einen Volkes durch das andere kann in diesem Stadium kaum die Rede sein. Die griechische Physik, in der die Götterlehre behandelt wurde, und der jüdische agadische Midrasch in seinen ersten Ansätzen, gingen getrennte Wege. Auch die Methode war eine verschiedene. Eine rein metaphorische Erklärung

---

[1] Leg. alleg. II, 20 (I, 80). [2] Fragmente des Xenophanes ges. bei H. Diels Vorsokratiker, 38—58 (Berlin 1909). [3] *Ταύτης τοίνυν τῆς ἀσεβείας ἔν ἐστιν ἀντιφάρμακον, ἐὰν ἐπιδείξωμεν ἠλληγορημένον τὸν μῦθον,* Heraclitus Quaestiones Homericae Cap. 22, Lipsiae 1910 (col. Soc. Philologorum Sod.). [4] Kaulen-Hoberg, Einleitung in die Heilige Schrift, S. 156 (Freiburg 1911); Ginsburger, Die Anthropomorphismen in den Targumim (Zeitschrift f. prot. Theologie 1891); J. E. Neel, Le philonisme avant Philon (Rev. de Theologie et de Philosophie XXV, 1892); W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenischen Zeitalter, herausgeg. von H. Gressmann, S. 161. Berlin 1926.

genügte in den meisten Fällen, um das für den geläuterten Jahvismus Anstößige zu beseitigen. Oft wurde der Zweck durch Hinzufügen eines einzelnen Wortes erreicht, wie z. B. ‚Name' (שם) oder ‚Würde Gottes' (יקר ד״י) statt des bloßen ‚Gott'. Bei den Griechen dagegen mußte man ganze Zusammenhänge umdeuten, mit der bloßen Metapher kam man da nicht aus. Daraus erklärt sich der Umstand, daß sich die eigentliche Allegoristik bei den Juden viel später entwickelte. Auf der Stufe der metaphorischen Deutung bleiben noch die Septuaginta[1] und die späteren Übersetzungen, die z. T. Metaphrasen sind, die Targumim. Dies ist zugleich die Stufe, welche von griechischen Einflüssen im wesentlichen frei ist.

Auf Grund der uns aus dem klassischen Altertum erhaltenen, wenn auch spärlichen Quellen[2], können wir die griechische Allegoristik in ihren Hauptzügen genau verfolgen und mit der jüdischen, hauptsächlich mit der des Philo, vergleichen. Die Griechen kannten zwei Hauptgattungen der Allegorie, die physische und die ethische. Die physische richtiger die kosmologische fand vornehmlich Verwendung in bezug auf die Götterlehre. Wie die griechische Religion überhaupt — der griechische Polytheismus beruht auf der Verehrung personifizierter Naturkräfte —, bleibt auch die theologische Allegorie kosmologisch und gehört in den Bereich der Physik. Die Götter und ihre Handlungen weisen auf gewisse Vorgänge im Kosmos hin. Und wenn man neben der Deutung Zeus-Äther, Athena-Erde, Poseidon-Wasser auch das geistige Prinzip vertreten findet, nämlich in Athena-Vernunft, Aphrodite-Unverstand und Hermes-Logos in zweifacher Bedeutung als Wort und Verstand, so bleiben es ganz vereinzelte Fälle, die aber ihren Einfluß auf die jüdische Allegoristik nicht verfehlt haben, besonders nicht die Hermes-Logos Deutung[3]. Indes wurden auch in diesen Ausnahmsfällen die Dinge mehr psychologisch als ethisch behandelt, und man darf sich durch die Bezeichnung *ἠθικὴ ἀλληγορία*, die ebenso psychologisch wie ethisch verstanden werden kann, nicht irre führen lassen. Die Ethik hat eigentlich mit der griechischen Religion nur wenig gemein, und die bedeutsamste, uns aus dem klassischen Altertum erhaltene systematische Darstellung der Pflichtenlehre nach griechischen Quellen, die Bücher De officiis des Cicero — ein Spiegel der antiken

---

[1] Vgl. Frankel Z., Vorstudien zur Septuaginta 1841 a. m. O. [2] Außer Heraclitus, Quaest. Hom. sind die wichtigsten Quellen: Pseudo-Plutarch, De vita et poesi Homeri; Plutarch, De Iside et Osiride und Cornutus, De natura deorum.

[3] Zur Sache vgl. Émile Bréhier, Les idées philosophiques et religieuse de Philon d'Alexandrie 107 ff. Paris 1908.

Sittlichkeit und Humanität[1] — ist eine weltliche, keine theologische. So verhält es sich auch mit der griechischen Allegorie: die kosmologische Allegorie deckt sich mit der theologischen, dagegen ist die ethische Allegorie eine profane und hat es fast ausschließlich mit den Menschen zu tun. Es war daher nur folgerichtig, wenn man diesbezüglich zwischen der Ilias und der Odyssee einen Unterschied machte. Soweit die Ilias von den Göttern handelt, wurde sie allegorisch, und zwar im kosmologischen Sinne aufgefaßt. Die Ilias ist es somit, welche die Philosophie enthält, *ἐν ᾗ τὰ περὶ θεῶν ἠλληγόρησεν* (sc. Homerus), so lesen wir bei Heraclit (Kap. 60). Für ethische Betrachtungen bietet die Ilias als *πολεμική* keinen Stoff. Den ‚polemischen' Teil der Ilias zu allegorisieren fiel auch keinem Griechen ein. Dazu kommt, daß man sich die Heldengeschichten und die ruhmvollen Taten der Vergangenheit, an deren Geschichtlichkeit man nicht zweifelte, nicht nehmen lassen wollte, um sie in Symbolik aufzulösen. Diesen Standpunkt vertreten Pseudo-Plutarch und Heraclit in ihren allegorischen Kommentaren hinsichtlich der Ilias. Ganz anders verhält es sich mit der Odyssee, die im Gegensatz zur Ilias als *ἠθική* bezeichnet wurde (ibid.). Da es sich hier nicht mehr um die ‚gottlosen Mythen' handelte, die man um jeden Preis ‚heilen' mußte, wenn die Religion gerettet werden sollte, war man mit dem Allegorisieren vorsichtiger, oder es wurde einfach moralisiert, ohne daß man sich der Allegorie bediente. Auch dies ist bei Pseudo-Plutarch der Fall. Den Homer stellt er als Begründer der Kosmologie und der Ethik dar, aber in verschiedener Weise: In der Ilias verfolgt er seinen Zweck, indem er alles umdeutet, in der Odyssee werden die moralischen Lehren durch reine Erwägungen der erzählten Begebenheiten gewonnen. Im wesentlichen wird dieser Unterschied in der Behandlung der zwei epischen Dichtungen auch von Heraclit beobachtet. Wohl finden wir die ethische Allegorie oft in den erhaltenen Teilen seines Kommentars zur Odyssee, aber im großen und ganzen bleibt auch hier derselbe Tatbestand, wenngleich die ethische Allegorie häufiger ist. Wie bei Cornutus[2] ist auch bei Heraclit Athena-Vernunft, Aphrodite-Unverstand. Achilles mäßigt seinen Zorn auf den Rat der Athena, der dem Menschen innewohnenden Vernunft[3]. Diomedes besiegt Aphrodite, den Unverstand und die Unerfahrenheit der Feinde[4]. Heracles bekämpft Ungeheuer,

[1] Max Schneidewin, Die antike Humanität. Berlin 1897.

[2] Cornutus, Theologiae Graecae Compendium rec. Carolus Lang Lipsiae 1881 Kap. 20. [3] *ἡ δὲ σὺν φρονήσει μετάνοια δικαίως ἐν τοῖς ποιήμασιν Ἀθηνᾶ νομίζεται* (Kap. 19). [4] *Ἀλληγορικῶς Ὅμηρος τὴν βαρβαρικὴν ἀφροσύνην ὑπὸ Διομήδους τετρῶσθαι παρεισήγαγεν* (Kap. 30).

die moralischen Laster, den Eber — die Üppigkeit, den Löwen — ungestüme Triebe, den Stier-Zorn, den Hirsch — die Feigheit, die Vögel — die hochfliegenden Ansprüche, die Hydra — die Lust usf. (Kap. 33). Heracles wird zum Lehrer der späteren Philosophen; bei Cornutus wird er ganz symbolisiert als *ὁ ἐν ὅλοις λόγος, καθ' ὃν ἡ φύσις ἰσχυρὰ καὶ κραταιά ἐστιν* (Kap. 31). In größerem Maße kommt die ethische Allegorie in der Odyssee zur Anwendung. So ist die dem Telemachos erscheinende Athena ein Bild für die heranreifende Einsicht, und der ihn begünstigende Noemon, der Sohn des Phronios, ist nichts anderes als ein *λογισμός* und keine wirkliche Gestalt (Kap. 63). Dies geschieht aber außer bei den Götternamen nur dann, wenn die Namen ganz durchsichtig sind, wie in den angeführten Beispielen, oder bei den Flüssen des Hades (Kap. 74). Allegorisch werden ferner gedeutet die Zyklopen, Sirenen, Szylla und Charybdis, ebenfalls ethisch als verschiedene Laster. Auch die Katabasis in die Unterwelt wird von Pseudo-Plutarch allegorisiert als Befreiung vom Irdischen[1]. Die Personen selbst bleiben sonst als solche gedacht. Odysseus ist ein Muster aller Tugend, ein *πάσης ἀρετῆς ὄργανον* (Kap. 70), aber kein *σύμβολον*. Auch andere Personen werden zu Vertretern verschiedener Tugenden, ohne die persönliche Wirklichkeit dabei einzubüßen. Aias verkörpert in sich die *ἀνδρεία*, Penelope die *σωφροσύνη*, Nestor die *δικαιοσύνη* usf. (Kap. 78). Der Auffassung, daß Odysseus ein bloßes Symbol ist, begegnen wir erst im byzantinischen Zeitalter[2]. Aber auch dann werden die einzelnen seelischen Zustände, die man in der Leidensgeschichte des umherirrenden Helden zu finden glaubte, nicht in einen Zusammenhang, etwa im Sinne einer seelischen Entwicklung, gebracht, obgleich sich dieser Gedanke hätte aufdrängen müssen, wenn Odysseus, ein Musterbild aller Tugend, gelegentlich epikureische Grundsätze bekennt (Kap. 79). Dies blieb der jüdischen Allegorie vorbehalten.

Die jüdische Allegorie, deren Niederschläge wir vornehmlich bei Philo finden, unterscheidet sich bei aller Abhängigkeit in folgendem von ihrem griechischen Muster: 1. Die physische Allegorie wird zu sehr als fremd empfunden und abgewiesen; kommt sie aber vor, wie z. B. die Logoslehre, so ist sie von ethischem Gehalt durchdrungen. 2. Das theologische Prinzip beherrscht die ethische Allegorie, und zwar noch in größerem Maße als die physische. 3. Das Organon wird zum

[1] *Χωρίζειν τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ θεατὴς ψυχῶν τῶν τε ἀγαθῶν καὶ φαύλων γιγνόμενος* Plut. De vita et poesi Homeri Kap. 126. [2] In der Nicephorus Gregoras fälschlich beigelegten Schrift: *Ἐπίτομος ἐξήγησις εἰς τὰς καθ' Ὅμηρον πλανὰς τοῦ Ὀδυσσέως* ist Odysseus die leitende Vernunft *ἡγεμὼν νοῦς τῆς ψυχῆς* und seine Gefährten *λογισμοί* (Kap. 5).

Symbolon: die biblischen Personen sind nicht Muster der Tugend und der Laster, sondern Symbole derselben und streifen somit das Persönliche ganz ab. 4. Die Seelenbeschaffenheiten werden in einen Zusammenhang gebracht, wodurch die Geschichte der Bibel zur Geschichte des geistigen Fortschrittes wird.

Indes gab es noch andere Richtungen neben der theologisch-ethischen in der jüdischen Allegoristik. Wir finden bei Philo sogar Schulen, die das Theologische und das Ethische so gut wie ganz aus ihrer allegorischen Exegese ausschalteten. Die Bibel sollte zu verschiedenen Spitzfindigkeiten Gelegenheit geben. Es handelt sich nicht mehr um den ‚tieferen Sinn' der hl. Schrift, der erforscht werden sollte, sondern der Scharfsinn der Erklärer war es, der hier zutage treten sollte. Zum Unwahren, das in der Allegoristik als solcher schon liegt, kam noch das Stilwidrige. Dies wurde zu einer der Hauptursachen des raschen Niederganges dieser ganzen Gattung der biblischen Exegese. Das gehört aber schon zur späteren Entwicklung.

Im folgenden soll gezeigt werden, wie sich die jüdische Allegorie aus ihren bescheidenen Anfängen stufenweise entwickelte, und wie sich ihre verschiedenen Richtungen in den philonischen Schriften wiederfinden lassen, woraus die Aufgabe hinwiederum erwächst, durch Analyse dieser Schriften die einzelnen Quellen zu scheiden und womöglich auf ihren Ursprung zurückzuführen.

II.

Nach diesen allgemeinen Voraussetzungen wenden wir uns den Quellen zu, die, wenn auch sehr spärlich erhalten, doch einen Einblick in die Geschichte der jüdischen Allegoristik gewähren. Die Allegorie ist ein Kind der Gewissensnot und ist dazu bestimmt, den Gegensatz zwischen der Religion und dem erwachenden kritischen Denken auszugleichen. Zu der inneren Not kam auf alexandrinischem Boden noch ein äußerer Zwang, soweit die Zweifel und Einwände von außen erhoben wurden. Unter diesem Zwange sah man sich genötigt, viele der praktisch religiösen Gesetze, insbesondere die von den Heiden verhöhnten Speisegesetze, allegorisch zu erklären. In Palästina, wo man diesen Zwang nicht kannte, lehnte man solche Erklärung, wie überhaupt jede Begründung der einzelnen Gesetze ab, da es sündhaft erschien, die göttliche Verfügung durch menschliche Vernunft ergründen zu wollen[1]. Unter diesem doppelten Gesichtspunkte des inneren und äußeren Zwanges muß man die Allegorie in der jüdisch-hellenistischen Literatur betrachten.

[1] Vgl. Sifra Fol. 86 a ed. Weiß zu Lev. 18, 5.

In dieser Literatur ist Aristobulos der erste, von dem wir wissen, daß er die allegorische Methode systematisch gehandhabt und zur Bekämpfung der anthropomorphen Auffassung von der Gottheit benutzt hat. Philo hatte hier später nicht viel hinzuzufügen und begnügte sich wohl damit, hin und wieder die von Aristobulos vorgetragenen Gedanken zu ergänzen oder in klarer Form darzustellen, was jener in einer dunklen mystischen Ausdrucksweise gelehrt hatte. Das ergibt sich aus dem Vergleich der einschlägigen Stellen der beiden Autoren [1], wenn es auch nicht unbedingt notwendig ist, daß Philo als Quelle Aristobulos benutzt hat. Philo kann auch eine Aristobulos bekannte Quelle mit größerem Geschick, aber ohne viele Zutaten verwertet haben.

Allein, bevor man irgendwelche Schlüsse aus Aristobulos zu ziehen berechtigt ist, muß die Frage der Chronologie erörtert werden. Elter und Wendland glauben zwingend bewiesen zu haben, daß es sich um einen Pseudo-Aristobulos handle, der im dritten nachchristlichen Jahrhundert gelebt hat. Dieser Ansicht pflichtet auch Bréhier bei [2]. Hier kommen zwei Argumente in Betracht. Das erste stützt sich auf die Analyse der orphischen Verse, welche von Eusebius nach Aristobulos zitiert werden, die aber mit der Wiedergabe bei Klemens divergieren. Daß aber dieser Beweis nicht stichhaltig ist, hat Schürer gezeigt [3]. Uns kommt es vielmehr auf die Ausführungen Wendlands bei Elter an, wodurch bewiesen werden soll, daß Philo die Vorlage des Aristobulos wäre. Aristobulos hätte das von Philo Übernommene durch Abkürzung und dunklen Ausdruck nur unverständlich gemacht — eine Behauptung, die ebenso kühn wie grundlos ist. Man könnte mit besserem Recht behaupten, daß Philo das von Aristobulos Übernommene erweitert und klarer dargestellt hat. Bevor wir aber auf Einzelheiten eingehen, sollen drei Hauptargumente als Gegenbeweis vorausgeschickt werden. 1. Die aristobulische Allegorie geht nicht über den Rahmen der palästinensischen, antanthropomorphen Allegorie hinaus. 2. Bei Aristobulos fehlt eine genauere Begründung dafür, weshalb sich die Bibel oft anthropomorpher Bilder bedient. Daß dies eine pädagogische Bedeutung habe, finden wir erst bei Philo. Es ist nicht

[1] Material gesammelt von P. Wendland bei A. Elter, De gnomologiorum graecorum historia atque origine Bonnae 1893 p. 230 sqq. Wendland ist von Valckenaer abhängig, sowohl in der Behandlung der Prioritätsfrage, wie auch bezüglich des Vergleichsmaterials, das von Valckenaer größtenteils zusammengestellt wurde. [2] Bréhier faßt das Ergebnis zusammen: Il en ressort que l'auteur qui d'ailleurs n'est pas connu d'abord que par Clément d'Alexandrie a copié Philon en l'abrégeant, en l'obscurissant et bien souvent sans le comprendre (S. 48).

[3] E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III³, S. 517 ff.

anzunehmen, daß Aristobulos sich eine solche Erklärung gegenüber dem König Ptolemäus, an den sich sein fingiertes Schreiben richtet, hätte entgehen lassen, wenn er sie bei Philo vorgefunden hätte. 3. Die Logoslehre ist ihm fremd, sonst hätte er sie bei den Ausführungen über die göttlichen Kräfte verwertet. Bedenkt man, daß die Logoslehre vorphilonisch ist, da Philo Bibelerklärungen, die den Logosbegriff voraussetzen, mit *τινὲς ἔφασαν* anführt[1], so muß man Aristobulos viel früher ansetzen[2].

Dies vorausgeschickt, gehen wir zur Untersuchung der einzelnen Stellen über. Die allegorische Schriftdeutung wird hier die „physische" genannt. Dieser Terminus rührt von der stoischen Mythenerklärung kosmologischer oder physischer Art her. Daher Aristobulos bei Eusebius (Praeparatio Evangelica 8, 10, 376b) *φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐκδοχάς*[3]. Denjenigen, die an dem Buchstaben hängen (*τοῖς ... τῷ γραπτῷ προκειμένοις*) wird der Vorwurf gemacht, daß sie in das Märchenhafte verfallen, indem sie das Menschliche auf die Gottheit übertragen (*ἐκπίπτειν εἰς τὸ μυθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατάστημα*). Wie bei den Griechen und später bei Philo soll die Allegorie das Märchenhafte (*μυθῶδες*) beseitigen. Man sieht, wie hier mit der Sache auch der Name von den Griechen übernommen wurde.

Es folgen die Stellen, welche über den Inhalt der aristobulischen Allegorie Aufschluß geben sollen:

A) Die Körperteile weisen auf gewisse Kräfte *δυνάμεις* hin *αἱ χεῖρες ἐπὶ δυνάμεως νοοῦντο θεοῦ* (§ 8). Philo: *οὔτε ποσὶν οὔτε χερσὶν οὔτε ἄλλῳ τῷ ἐν γενέσει κεχρημένος μέρει τὸ παράπαν οὐδενὶ κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον* (De conf. lingu. 21 (I, 419). Man merkt den Fortschritt bei Philo, der die Sache generalisiert. Die Begründung bei Aristobulos ist auch zu umständlich, während sie bei Philo kurz abgetan zu werden pflegt. Man vergleiche den lapidaren Ausdruck *ἡ γὰρ χεὶρ*

---

[1] De plant. 12 (I, 337) und De somniis I, 19 (I, 638). [2] Über das gegenseitige Verhältnis dieser zwei Exegeten scheint mir Valckenaer (Diatribe de Aristobulo Judaeo Alexandrino Lugduni Bat. 1806) das Richtige getroffen zu haben. Sunt in his quaedam prima facie tenebricosa quibus lux fortasse quaedam admoveri poterit ex Philone. Philonis adhibens saepe testimonium nullo tamen iudicio deprehendere potui dum legabam eius scripta non immemor Aristobuli, huius in Moysis legem Commentarios ex Philone fuisse lectos aut contra Philonis observatis tamquam suis usum, si quis ex Hodii sententia scripsisset Aristobulea Philone esse recentiora (!) p. 95. Danach ist eine gemeinsame Quelle anzunehmen. [3] Dagegen beweisen nichts die Worte *λέγω δὲ τῶν κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν φυσικὰς διαθέσεις παραγγέλλει καὶ μεγάλων πραγμάτων κατασκευάς*, welche ebenfalls von Wendland bei Elter (S. 236) angeführt werden, da hier *φυσικαί* dem Sinne nach kosmisch bedeutet (*φυσικαὶ διαθέσεις* = kosmische Gebilde) und bezieht sich nicht auf die Allegorie.

πράξεως σύμβολον bei Philo mit dem langen Satze *καὶ γὰρ ἔστι νοῆσαι τὴν πᾶσαν τῶν ἀνθρώπων δύναμιν καὶ τὰς ἐνεργείας ἐν ταῖς χερσὶν εἶναι* bei Aristobulos. Philo war, wie bekannt, alles andere als wortkarg. Die Kürze zeugt von der allgemeinen Bekanntheit dieser metaphorischen Erklärung.

B) *Στάσις θεοῦ.* Das „Stehen" Gottes erklärt Aristobulos mit den Worten §§ 9—12: *στάσις δὲ θεία καλῶς ἂν λέγοιτο ἡ τοῦ κόσμου κατασκευὴ καὶ γὰρ ἐπὶ πάντων ὁ θεὸς καὶ πάνθ' ὑποτέτακται καὶ στάσιν εἴληφεν ὥστε τοὺς ἀνθρώπους καταλαμβάνειν ἀκίνητα εἶναι ταῦτα.* Wie ein Kommentar zu diesem etwas dunklen Satze lautet die Stelle von der *στάσις θεοῦ* bei Philo, De somniis I, 41 (I, 656) *μόνος ἔστηκα ἐγώ . . . τὴν ἀταξίαν καὶ ἀκοσμίαν εἰς κόσμον καὶ τάξιν ἀγαγών κτλ.* und ibid. 32: *τῆς μὲν ἀκλινοῦς περὶ αὐτὸν δυνάμεως σαφεστάτη πίστις ὅδε ὁ κόσμος . . . ἑστὼς ἐν ὁμοίῳ μένων ἄτρεπτος ὢν κτλ.* Das „Stehen" Gottes soll somit auf die Beständigkeit und Unabänderlichkeit der Naturgesetze hindeuten. Der Gedanke, daß die Beständigkeit des Kosmos auf die Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens zurückzuführen sei, ist in den Worten des Aristobulos *καὶ γὰρ ἐπὶ πάντων ὁ θεὸς καὶ πάνθ' ὑποτέτακται* (sc. *αὐτῷ*) enthalten. Was hier in mystisch überschwenglichem Tone gesagt wird, findet bei Philo einen klaren Ausdruck, indem er die Gesetzmäßigkeit des Kosmos als Folge der unwandelbaren und unverrückbaren Kraft Gottes, der *ἀκλινὴς δύναμις* schlechthin, erklärt.

C) Das „Herabsteigen" Gottes bedeutet die der Gesetzgebung zugrundeliegende Offenbarung. Philo gibt zu dieser Erklärung noch eine andere individueller Natur. Das Herabsteigen Gottes soll das durch die göttliche Erleuchtung entstandene Bewußtsein der Nähe Gottes bildlich darstellen[1].

D) Das „Sprechen" Gottes. Beide Allegoristen haben hier dieselbe Erklärung. Gott spricht durch die Werke der Natur. Aristobulos bei Eusebius (13, 12 p. 664) *δεῖ γὰρ λαμβάνειν τὴν θείαν φωνὴν οὐ ῥητὸν λόγον ἀλλ' ἔργων κατασκευάς* und Philo De sacrificiis Abelis et Caini: 18 (I, 175) *ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ.*

E) Die Weltschöpfung. Wenn Gott nach der Genesis in sechs Tagen die Welt erschaffen hat, kann dies nur eine erzieherische Bedeutung haben, damit die Menschen Ordnung lernen und Gott in ihrem Handeln nachahmen. Einen anderen Sinn kann die einschlägige Stelle bei Aristobulos kaum haben. *σημαίνει γὰρ ὡς ἐν ἓξ ἡμέραις ἐποίησε τόν τε οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα ἐν αὐτοῖς, ἵνα τοὺς χρόνους δηλώσῃ*

[1] Quaest. in Exod. II, 45.

καὶ τὴν τάξιν προείπῃ τί τινός προτερεῖ. Ebenso bei Philo: *βούλεται οὖν τότε θνητὰ γένη καὶ πάλιν αὖ τὰ ἄφθαρτα κατὰ τοὺς οἰκείους ἀποδεῖξαι συστάντα χρόνους* Leg. alleg. I, 2 (I, 44). Dem dürfte eine die Weltschöpfung teleologisch erklärende Agada zugrunde liegen.

Im Zusammenhang damit steht F) Das „Ruhen" Gottes nach der Weltschöpfung (Gen. II, 2—3). Aristobulos erklärt die *κατάπαυσις* wie die *στάσις θεοῦ* als Sinnbild für die Unabänderlichkeit der Weltordnung: *Τὸ δὲ διασαφούμενον διὰ τῆς νομοθεσίας ἀποπεπαυκέναι τὸν θεὸν ἐν αὐτῇ, τοῦτο οὐχ ὥς τινες ὑπολαμβάνουσι μηκέτι ποιεῖν τι τὸν θεόν καθέστηκεν ἀλλ' ἐπὶ τῷ καταπεπαυκέναι τὴν τάξιν αὐτῶν οὕτως εἰς πάντα τὸν χρόνον τεταχέναι*[1]. Philo hat dafür eine andere Erklärung, indem er zwischen „*κατέπαυσεν*" und „*ἐπαύσατο*" unterscheidet. Der Schluß ist derselbe: *παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός.*

Hierher gehört endlich die Erklärung der Sabbatruhe, über welche die Heiden sich lustig zu machen pflegten, indem sie den Juden immer wieder vorwarfen, sie hätten aus Neigung zum Müßiggange einen Tag in der Woche als Ruhetag eingesetzt[2]. Einen Wiederklang dieser Angriffe finden wir auch bei den Römern, namentlich in den Satiren des Juvenalis. Philo, bei dem die Zahlenspekulation bereits ein ganzes System bildet[3], bemüht sich, der Siebenzahl als der vornehmsten aller Zahlen verschiedene symbolische Bedeutungen abzugewinnen[4]. Nur wenig davon findet sich im Vergleich mit diesen Tiraden Philos auf die „hochheilige" Siebenzahl bei Aristobulos (p. 667). Bei ihm heißt es: *δὶ ἑβδομάδων καὶ πᾶς κόσμος κυκλεῖται τῶν ζῳογονουμένων καὶ τῶν φυομένων ἁπάντων*[5]. Erst mit der Entwicklung der allegorischen Exegese gewann auch die Zahlensymbolik an Bedeutung.

Aus den angeführten Stellen ergibt sich, daß sich Aristobulos im allgemeinen noch im Bereiche der antanthropomorphen Allegoristik bewegt; wo er aber damit nicht auskommt, weiß er sich einer midraschischen oder symbolischen Erklärungsweise zu bedienen. Derart muß der aristobulische Bibelkommentar überhaupt gewesen sein, von dem wir bei Eusebius wahrscheinlich nur geringe Bruchstücke besitzen. Aber auch der enge Rahmen der Bibelerklärung bot ihm Gelegenheit genug zur Behauptung, daß Pythagoras, Sokrates, Plato und sogar die griechischen Dichter Moses zum Lehrer hatten (376 b), eine Be-

---

[1] Diese Erklärung ist eigentlich keine allegorische, vielmehr eine midraschartige und gemahnt, besonders in der Fragestellung an Aboth V, 1. [2] Stellen gesammelt bei Wendland p. 92 sqq. [3] Vgl. Siegfried, S. 181 f. [4] De opif. mundi 30—34 (I, 21 ff.); Leg. alleg. I, 4—7 (I, 54 ff.) u. a. m. [5] Vgl. Valckenaer p. 102—103.

hauptung, mit der selbst Philo trotz des ungeheueren Aufschwungs der allegorischen Schriftdeutung nicht ganz frei und sicher heraustritt [1].

Zu anderen Zwecken und zwar zur Erklärung der Speisegesetze, bedient sich der allegorischen Methode der Aristeasbrief. Wie später bei Philo finden wir hier die Anschauung, daß in den biblischen Vorschriften der *ὀρθὸς λόγος*, die wahre Vernunft, sich offenbare.

Ob hier schon *ὀρθὸς λόγος* wie bei Philo den stoischen Sinn der Naturgemäßheit hat[2], muß dahingestellt werden, da sich Aristeas nicht klar darüber äußert, es ist aber wahrscheinlich, dafür spricht der stoische Ausdruck selbst.

Den richtigen Sinn der Gesetze findet man, nach Aristeas, wenn man die Symbolik versteht; denn die Schrift spricht in Bildern. *Πάντα οὖν τὰ τῆς συγχωρήσεως ἡμῖν ἐπὶ τούτων καὶ τῶν κτηνῶν τροπολογῶν ἐκτέθειται. Τροπολογεῖν* ist das Wort für allegorische bzw. symbolische Deutung. Die Deutung berücksichtigt den physischen Sinn, die *φυσικὴ διάνοια*, ein Terminus, dem wir bereits bei Aristobulos begegneten. *Περὶ τούτων οὖν νομίζω τὰ τῆς ὁμιλίας ἄξια λόγου καθεστάναι διὰ τὴν σεμνότητα καὶ φυσικὴν διάνοιαν τοῦ νόμου* (§ 171). Es sind die „Denkenden“ die *νοοῦντες*, welche die *διάνοια* der Gesetze verstehen: *σαφῶς τοῖς νοοῦσιν ἐκτίθεται* (§ 153).

Auf diese Weise erklärt Aristeas die Unreinheit der Tiere mit ungespaltenen Hufen. Die gespaltenen Hufe der reinen Tiere sind Symbole der ethischen Wertung oder Unterscheidung zwischen Gut und Schlecht. *Τὸ γὰρ διχηλεύειν καὶ διαστέλλειν ὁπλῆς ὄνυχας σημεῖόν ἐστι τοῦ διαστέλλειν ἕκαστα τῶν πράξεων ἐπὶ τὸ καλῶς ἔχειν* (§ 150). In ähnlicher Weise bedeutet das Wiederkäuen das Zurückrufen ins Gedächtnis, die Erinnerung an die eigene Bestimmung und an Gott. *πάντα γὰρ ὅσα διχηλεῖ καὶ μηρικισμὸν ἀνάγει σαφῶς τοῖς νοοῦσιν ἐκτίθεται τὸ τῆς μνήμης.*

Die zitierten Stellen enthalten aber keine eigentliche Allegorie, wir haben es vielmehr mit einer symbolischen Erklärung zu tun, die von Philo später verwertet wurde. Von einer unmittelbaren Abhängigkeit Philos kann infolge der Geringfügigkeit des Materials nicht mit Sicherheit gesprochen werden, dagegen läßt sich schon hier feststellen, daß sich gewisse Schulregeln und Ideen herausgebildet haben, welche jedem allegorischen Exegeten zugute kommen konnten. Ein Beispiel soll als Beweis dienen, bei dem ein Zufall ganz ausgeschlossen zu sein scheint.

---

[1] Dagegen ist die Behauptung Elters, daß Philo dies nur von gewissen Satzungen sagt, ganz unhaltbar; es ließen sich viele Stellen anführen, aus denen das Gegenteil hervorgeht. [2] De somniis I, 25 (I, 681); De agricult. 12 (I, 308) u. a. m.

Es ist das *σύμβολον τῆς ἐνεργείας*. Aristeas: *ἡ γὰρ ἰσχὺς τῶν ὅλων σωμάτων μετ' ἐνεργείας ἀπέρεισιν ἐπὶ τοὺς ὤμους ἔχει καὶ τὰ σκέλη* (§ 151) und noch deutlicher wird das Händewaschen symbolisch erklärt: *ὅτι μαρτύριόν ἐστι τὸ μηδὲν ἐργάσθαι κακόν — πᾶσα γὰρ ἐνέργεια διὰ τῶν χειρῶν γίνεται* (§ 306). Die Hand als Symbol der Kraft kennt auch Aristobulos bei Eusebius *ὥστε καὶ χεῖρες ἐπὶ δυνάμεως νοοῦνται θεοῦ· καὶ γὰρ ἔστι νοῆσαι τὴν πᾶσαν ἰσχὺν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰς ἐνεργείας ἐν ταῖς χερσὶν εἶναι* (§ 8). Dasselbe auch bei Philo *ἡ γὰρ χεὶρ πράξεως σύμβολον*, De iustitia (II, 359) und De somniis II, 30 (I, 685) „*ἐν τῇ χειρί μου*“, *φησίν, ἐστιν ἴσον τῷ ἐν ταῖς ἐμαῖς συγχειρήσεσι καὶ ἐπιβολαῖς καὶ δυνάμεσιν*. Dies läßt sich so erklären, daß sich mit der Zeit feste Begriffe und Gleichnisse gebildet haben, wonach gewisse Personen und Sachen zu Trägern bestimmter symbolischer Inhalte wurden. Näheres darüber werden wir Gelegenheit haben, bei den philonischen „Gesetzen der Allegorie“ zu sagen.

Zu Aristeas wäre noch zu bemerken, daß als Ausgangspunkt seiner symbolischen Ausdrucksweise das Bestreben bezeichnet wird, das Märchenhafte, *μυθῶδες*, aus der Bibel zu entfernen. *διότι πάντα κεκανόνισται πρὸς δικαιοσύνην καὶ οὐδὲν εἰκῇ κατατέτακται διὰ τῆς γραφῆς οὐδὲ μυθώδως* (§ 168). Ebenso bei Philo Leg. alleg. II, 7 (I, 70) *τὸ ῥητὸν ἐπὶ τούτον μυθῶδές ἐστιν*. Freilich blieb man nicht dabei stehen, und kam endlich soweit, um jeden Preis zu allegorisieren, auch wenn kein *μυθῶδες*, oder überhaupt keine Schwierigkeit vorlag. Die Schwierigkeit wurde dann eben künstlich geschaffen, um Gelegenheit zum Allegorisieren zu geben. Man gewöhnte sich endlich auch daran, ohne irgendwelchen Grund alles allegorisch zu deuten. Auch darin unterscheidet sich die jüdische von der stoischen Allegorie.

Deutliche Spuren der Allegorie finden wir endlich in der Sapientia Salomonis. So lehrt Pseudo-Salomo, daß das Gewand des Hohenpriesters den Kosmos darstelle, offenbar infolge seiner bunten an verschiedene Elemente gemahnenden Farben. Dieser Gedanke scheint zu den Gemeinplätzen der jüdisch-alexandrinischen Bibelexegese gehört zu haben, und Josephus[1] muß ihn nicht erst von Philo übernommen haben. Das Wortspiel *κόσμος* = Schmuck und *κόσμος* = Weltall hat hier eine erhebliche Rolle gespielt. Das geschmückte Priestergewand ein Abbild des Universums. Pseudo-Salomo: *ἐπὶ γὰρ ποδήρους ἐνδύματος ἦν ὅλος ὁ κόσμος* (Sap. 18, 24), woraus auch erhellt, daß die Sapientia nicht an heidnische Leser gerichtet ist, wie es viele behaupten.

[1] Jos. Ant. III, 7, 7 *ἕκαστα γὰρ τούτων εἰς ἀπομίμησιν καὶ διατύπωσιν τῶν ὅλων, εἴτις ἀφθόνως ἐθέλοι καὶ μετὰ συνέσεως σκοπεῖν, εὑρήσει γεγονότα*, wonach u. a. auch die Kleidung des Hohenpriesters in diesem Sinne gedeutet wird.

Ein Heide hätte diese Stelle kaum verstehen können, dazu mußte man mit der alexandrinischen Allegoristik vertraut sein. Im Zusammenhange mit der Logoslehre wurde dieser Gedanke dann weiter entwickelt (Vita Mos. II, 12 (II, 154); De profugis 20 (I, 562). Der Hohepriester selbst wurde zum Symbol des *θεῖος λόγος*, und dazu paßte gut die kosmische Erklärung seiner Kleidung. Man sieht an diesem Unterschied, daß wir es bei Ps.-Salomo nur erst mit einer symbolischen Deutung zu tun haben, in der das Reale nicht geleugnet wird [1].

Hier ist die Allegorie noch äußerlich genommen. Davon zeugt besonders das Beispiel von der Schlange. Nach der Sapientia war es der Teufel, der Eva zur Sünde verleitete und den Tod über die Welt brachte: *φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς κόσμον* (II, 24) [2].

Der Wortsinn wird hier abgelehnt. Aber durch den Vergleich mit Philo tritt die Äußerlichkeit bei Ps.-Salomo besonders klar hervor. Bei ersterem ist es nicht der Versucher, der Teufel, sondern die Lust, die Versuchung selbst, die den Tod, freilich den seelischen, verursachte. Nachdem Philo gezeigt hat, wie unsinnig es wäre, die Erzählung von der Schlange wörtlich zu nehmen, kommt er De agricultura 22 (I, 315) zum Schluß: *τὸν μὲν ὄφιν ἡδονὴν εἶναι.* Eine Begründung dieses Symbols (*τὸν ὄφιν ἡδονῆς εἶναι σύμβολον*) gibt er De opif. mundi 56 (I, 38).

Die eherne Schlange in der Wüste, deren Anblick eine heilende Kraft hatte (Num 21, 8) erklärt die Sap. als Symbol des Heils *εἰς νουθεσίαν πρὸς ὀλίγον ἐταράχθησαν σύμβολον ἔχοντες σωτηρίας* (16, 6—7).

Heinisch ist der Ansicht (304), daß hier die Schlange lediglich infolge der erlösenden Wirkung als *σύμβολον σωτηρίας* bezeichnet wird. Der Ausdruck scheint aber auf etwas anderes hinzuweisen. Nach Philo ist die Erzschlange, da sie etwas Starres ist, die noch dazu aufgehängt und festgehalten war, ein Symbol der Enthaltsamkeit (*ἐγκράτεια*), der Bekämpfung der Begierden, De agricult. 22 (I, 315) und Leg. alleg. II, 20 (I, 80). In diesem Sinne kann man die eherne Schlange *συμβ. σωτηρίας* nennen, da doch *ἐγκράτεια σωτηρίαν προτείνει βίου* (De agricult.). Diese Worte muten sogar wie eine Anspielung auf die Sapientia an. Der Unterschied in der Auffassung liegt auf der Hand. Bei Ps.-Salomo wird noch nicht gezweifelt, daß wir hier wirkliche Begebenheiten vor uns haben. Erst Philo deutet die ganze Erzählung allegorisch um.

---

[1] Bei Philo dagegen *λέγομεν γὰρ τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι* (l. c.). [2] Vgl. Heinisch Paul, Das Buch der Weisheit (München 1912), S. 61 zur Stelle.

Ps.-Salomo gebraucht für die Allegorie auch das Wort *εἰκών* und *σημεῖον*, wodurch das Festhalten am Realen klarer zum Ausdruck kommt. So lesen wir auch bezüglich der ägyptischen Finsternis: *μόνοις δὲ ἐκείνοις ἐπέτατο βαρεία νὺξ εἰκὼν τοῦ μέλλοντος αὐτοὺς διαδέχεσθαι σκότους, ἑαυτοῖς δὲ ἦσαν βαρύτεροι σκότους* (17, 21—22).

Die Finsternis wäre demnach als Wahrzeichen des ewigen Dunkels (vielleicht ist dabei an Scheol-Hades, die Unterwelt zu denken) über die Ägypter verhängt worden [1].

Ein *σημεῖον* oder *μνημεῖον* ist auch die Verwandlung der Frau des Lot in eine Salzsäule: *ἀπιστούσης ψυχῆς μνημεῖον ἑστηκυῖα στήλη ἁλός* (10, 7).

Es bleibt noch zu besprechen eine etwas dunkle Stelle, welche von Grimm und Heinisch auf den Traum Jacobs bezogen wird. Diese lautet: *ἔδειξεν αὐτῷ βασιλείαν θεοῦ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ γνῶσιν ἁγίων* (10, 10). Daß hier eine Allegorie vorliegt, kann kaum bezweifelt werden. Einen Aufschluß darüber gibt m. E. ein Vergleich mit Philo: In De somniis I 22—23 (I 641—642) haben wir eine zweifache symbolische Erklärung der Leiter in diesem Traume, eine kosmische und eine ethische. Nach der kosmischen Erklärung ist die Leiter ein Symbol der Luft: *κλῖμαξ τοίνυν ἐν μὲν τῷ κόσμῳ συμβολικῶς λέγεται ὁ ἀήρ, οὗ βάσις μέν ἐστι γῆ, κορυφὴ δ' οὐρανός.* Nach der ethischen Deutung ist die Leiter ein Sinnbild der Seele: *ἡ μὲν ἐν κόσμῳ λεγομένη κλῖμαξ ταύτη ἐστίν. τὴν δ' ἐν ἀνθρώποις σκοποῦντες εὑρήσομεν τὴν ψυχήν, ἧς βάσις μὲν τὸ ὠσανεί γεῶδές ἐστιν, αἴσθησις, κεφαλὴ δ' ὡς ἂν τὸ οὐράνιον ὁ καθαρώτατος νοῦς* (ibid. 23). In der Sap. wird nur der Gipfel gedeutet, und zwar im kosmischen und ethischen Sinne. Die *κορυφή* des Kosmos ist die Sphäre der Engel, das Höchste der Seele aber ist das Wissen um die göttlichen Dinge, *γνῶσις ἁγίων* wie die Analogie bei Philo lehrt. Wenn man bei solcher Knappheit der Ausdrucksweise auf das Verständnis der Leser rechnen konnte, ist das ein neuer Beweis dafür, daß die Allegorie schon damals weit verbreitet war.

Zusammenfassend läßt sich von der Sapientia dasselbe behaupten, was sich bei der Analyse der aristobulischen Deutungsweise und bei der des Aristeas feststellen ließ. Die Sapientia ist, von Einzelheiten abgesehen, weit davon entfernt, den Kern der biblischen Erzählung ins Typische aufgehen zu lassen. Die Deutung ist auch hier eine sym-

[1] Die Worte *ἑαυτοῖς δὲ ἦσαν βαρύτεροι σκότους* wollen manche so verstehen, als wäre hier eine neue Allegorie eingeführt, wonach die Finsternis den Trübsinn der Ägypter (infolge der Gewissensbisse?) bedeute. Dies wird man besser lediglich als Zusatz des Verfassers, in dem sich seine eigene Reflexion ausspricht, aufzufassen haben.

bolische, keine allegorische Umdeutung. Diese blieb der philonischen Allegoristik vorbehalten.

III.

Es muß noch einiges über die Agada überhaupt und über die hellenistische Agada insonderheit gesagt werden, bevor wir zur philonischen Allegorie übergehen, da auch die Agada ihrerseits den Boden für die Allegorie vorbereitet hat. Die Agada ist kein Produkt der seelischen Entzweiung wie die aus dem inneren Konflikt entstandene Allegorie. Sie verdankt ihre Entstehung vielmehr dem seelischen Bedürfnis, über Gott und Schöpfung nachzusinnen. Dies kommt in poetischem Schwung oder in leichten Reflexionen zum Ausdruck. Die Agada umrankt mit besonderer Vorliebe die biblischen Gestalten und schmückt sie mit legendarischen Zutaten in dem Maße aus, daß man ihre Wirklichkeit fast gar nicht mehr zu erkennen vermag. Der Kern wird vom Märchenhaften überwuchert. Es wurde mit Recht hervorgehoben, daß die biblischen Personen der Agada in zwei Typen zerfallen, in weiße und schwarze, die ersteren werden so weiß wie möglich, die letzteren so schwarz wie möglich dargestellt. Die weißen Gestalten der Agada werden in eine ideale Ferne entrückt. Man sieht sie in der historisierenden Agada — auf diese kommt es doch an — durch das Intervall legendarischer Gebilde. Die Allegorie dagegen kann als ideale Höhe bezeichnet werden. Die Personen werden in die höheren Regionen philosophischer Begriffe versetzt und streifen ihre Wirklichkeit ab. Soweit man diese Gestalten persönlich auffaßt, bewegen sie sich in der unteren Region der Körperwelt. Bei Philo verhalten sich Buchstabe und Allegorie zueinander wie Körper und Seele.

Bei aller Verschiedenheit der Entstehungsursache und des Wesens dieser zwei Erklärungsarten war der Übergang von der Agada zur Allegorie ein leichter. Wie man sich solchen Übergang von legendarischer Ausschmückung zur Allegorie denken soll, werden folgende Beispiele aus der jüdischen und griechischen „Agada" verdeutlichen. Odysseus ist in den Homerischen Allegorien des Heraclitus ein Musterbild aller Tugend; bei Nicephorus Gregoras ein Sinnbild der Tugend und der leitenden Vernunft: ἡγεμὼν νοῦς τῆς ψυχῆς; das Musterbild wurde zum Sinnbild. Da aber der „typisierte" Odysseus zu seiner Umgebung nunmehr schlecht paßte, wurden auch seine Gefährten zu den λογισμοί erhoben. So dürfte es sich auch in der jüdisch-alexandrinischen Exegese verhalten haben. In der Agada werden die Erzväter als Musterbilder der Tugend und der Frömmigkeit angesehen.

Sie erfüllten nicht nur die den Noachiden obliegenden sieben Gebote, sondern wußten im voraus von der künftigen sinaitischen Gesetzgebung wie von allen späteren talmudischen Verordnungen und erfüllten sie gewissenhaft[1]. Die Allegorie geht einen Schritt weiter: die Erzväter werden selbst Tugenden. Diesen Vorgang muß man sich vor Augen halten, will man das Wesen der jüdischen Allegorie bzw. die psychologisch-ethische Richtung derselben in ihrer historischen Entwicklung verfolgen.

Freilich läßt sich nicht in jedem einzelnen Falle nachweisen, wie die Agada in Allegorie übergeht, nichtsdestoweniger kann man von der Agada mit Bestimmtheit behaupten, daß sie die Vorstufe der ethischen Allegorie war. Es muß noch hinzugefügt werden, daß sich das Gesagte ausschließlich auf die psychologisch-ethische Allegorie bezieht; die physische bedurfte keines Mediums, da die Abstraktion selbst, welche im Begriffe der Gottheit enthalten ist — und die physische Allegorie beschäftigte sich vornehmlich mit der Gottheit — zum Allegorisieren, resp. zur Auflösung des konkret Gegebenen auf dem Wege der Allegorie Anlaß gab.

Was aber die hellenistische Agada betrifft, so kann darunter zweierlei verstanden werden: diejenige Agada, deren Ursprung in der Diaspora festgestellt ist, oder die in dieser Diaspora verbreiteten agadischen Lehren. Bezüglich der ersten Bedeutung muß gesagt werden, daß es wahrscheinlich nie gelingen wird, den Umfang dieser Agada zu bestimmen, Der Umstand, daß die palästinensische Agada oft ganze Jahrhunderte nach ihrer Entstehung fixiert wurde, macht die Entscheidung fast unmöglich, ob wir gegebenenfalls mit einer ursprünglich hellenistischen Agada zu tun haben, oder ob sie in der Zeit ihres erstmaligen Vorkommens in der jüdisch-hellenistischen Literatur auf palästinensischem Boden bereits bekannt gewesen ist.

Auch das Nichtvorkommen in der palästinensischen Literatur beweist nichts für den hellenistischen Ursprung, da nicht alles in Palästina gesammelt wurde und nicht alles Gesammelte erhalten blieb. Man vergleiche z. B. das bei den Kirchenvätern vorkommende Material, für welches man in unseren agadischen Sammlungen nach einem Korrelat oft vergebens sucht, obgleich wir darin den Geist der palästinensischen Schule verspüren. Die Forschungen von L. Ginzberg[2] auf diesem Gebiete beweisen diesen Sachverhalt zur Genüge. Auch die philosophische Färbung einer Agada kann nur selten für die Annahme des

[1] Talmud bab. Joma 98[b] u. a. O. [2] L. Ginzberg, Die Agada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur. Berlin 1900.

hellenistischen Ursprungs ausschlaggebend sein, zumal, wenn sie auch in der palästinensischen Literatur und zwar in unphilosophischer Form vorkommt.

Das Verhältnis der Memra zum philonischen Logos könnte hier als Beispiel dienen, oder, da dies eine vielumstrittene Frage ist, greifen wir ein anderes aus vielen Beispielen heraus. Nach Pirke Rabbi Elieser XI wurde Adam aus vierfarbiger Erde geschaffen, nach Philo [1] aus vier Elementen. Wie soll man hier die Prioritätsfrage entscheiden? Die philosophische Agada kann ebenso ursprünglich wie eine bloße Modifikation der unphilosophischen palästinensischen Agada sein. Zugegeben, daß das von Freudenthal in seinen „Hellenistischen Studien" vorgetragene Prinzip richtig sei, das Philosophische biete hier einen Anhaltspunkt, so bekommt man als Resultat doch nicht mehr heraus als lose Parallelen, wie sie von Siegfried, Ginzberg und von A. Jonas [2] zu Josephus zusammengestellt wurden.

Indes ist die Existenz eines selbständigen hellenistischen Midrasch für unsere Frage nicht von entscheidender Bedeutung. Es handelt sich hauptsächlich darum, ob sich überhaupt in der vorphilonischen jüdisch-hellenistischen Literatur agadisches Material fand. Die Erörterung dieser Frage ist nicht nur deshalb wichtig, weil es sich herausgestellt hat, daß die Agada eine Vorstufe für die Allegorie war, sondern auch aus dem Grunde, weil Philo selbst viel Agadisches bringt. Da aber Philo nicht der Mann war, der hebräische Quellen benutzen konnte, dürfte es sich mit ihm so verhalten wie mit den Kirchenvätern, die ebenso viel Agadisches in ihren Schriften haben, die aber infolge ihrer Unkenntnis des Hebräischen — eine Ausnahme bildet Hieronymus — aus hellenistischen Quellen geschöpft haben müssen.

Für Philo gilt dies in noch größerem Maße, da er auch für die Halacha solche Quellen gekannt haben muß, von denen uns nur geringe Spuren erhalten geblieben sind [3]. Besser können wir über die Agada urteilen.

In den Testamenten der XII Patriarchen besitzen wir nicht nur agadische Zusätze, sondern auch hebräische Etymologien. Dies ist von großer Wichtigkeit für die Allegorie, die sich größtenteils auf etymologische Ausführungen stützt. Unter den Etymologien finden wir neben den biblischen auch neu erfundene [4]. Daß die bei Josephus

[1] De opif. m. 51 (I, 35). [2] Albertus Jonas, De ratione, quae inter Josephum et litteras rabbinicas intercedit. Vratislaviae 1915. [3] Über Halacha im Buch der Jubiläen, die älter ist als die der Mischna, vgl. Schürer III³, 372.

[4] R. H. Charles, The greek Versions of the Testaments of the twelve Patriarchs (Oxford 1908) S. XXVII.

vorkommenden Etymologien, Abel — πένθος, Kain — κτῆσις nicht Philo entlehnt sein müssen, sondern auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen sind, hat Siegfried (S. 280) eingesehen. Sie bieten einen Beweis dafür, daß in der hellenistisch-jüdischen Literatur oft etymologisiert wurde.

Auch in der profanen Literatur waren agadische Elemente heimisch. Freudenthal hat dies für den Chronographen Demetrios in seinen Hellenistischen Studien (S. 24, 42, 46) nachgewiesen. Demetrios kannte demnach viel Agadisches, obwohl er des Hebräischen unkundig war und sich ausschließlich auf die Septuaginta stützte. Auch Eupolemos hat agadische Einschläge und hebräische Etymologien, und zwar nach griechischer Orthographie, wie es nur auf hellenistischem Boden erklärbar ist[1]. Ebenso verhält es sich mit Artapanos, der besonders in der Ausschmückung der Persönlichkeit Moses verschiedene agadische Elemente hat, welche in der palästinensischen Agada später wiederkehren[2].

Es wäre müßig, wollten wir die einzelnen Stellen besprechen. Wir begnügen uns mit der Feststellung, daß es in der hellenistischen Diaspora vieles gab, das zur Idealisierung der biblischen Personen beitrug. Man kam dazu, die Guten sowohl wie die Schlechten in der Bibel zu symbolisieren und das Resultat war die typologische Allegorie, wie wir sie in den philonischen Schriften ausgebildet finden.

IV.

Die vorphilonischen Quellen wurden im Vorangehenden besprochen. In der weiteren Entwicklung der Allegorie unmittelbar vor Philo klafft eine Lücke, denn in der Form, wie sie uns bei Philo begegnet, hat die Allegorie bereits ihren Höhepunkt erreicht. Machen wir uns zunächst klar, wieweit die philonische Allegorie über die engen Grenzen ihrer bisherigen Anwendung hinausgegangen ist.

Die Allegorie begnügt sich nicht mehr mit symbolischer Deutung von Einzelheiten, sondern sie überträgt die biblische Darstellung in eine ganz andere Sphäre und macht sie zur Geschichte der geistigen Entwicklung. Der Mensch, zusammengesetzt aus dem geistigen und sinnlichen Prinzip (Adam und Eva), kommt über verschiedene Phasen zur geistigen Vervollkommnung. Die wichtigsten dieser Phasen sind: das Gottvertrauen (Enos), die Reue (Enoch), die Gerechtigkeit (Noe), — die niedrige Trias — und Belehrung (Abraham), gute Geistesanlagen (Isaak), Übung (Jakob) — die höhere Trias. Der Niedergang und der Verfall des geistigen Lebens wird ebenfalls durch verschiedene biblische,

[1] Ib. S. 98; zu den Etymologien vgl. S. 87 ff. [2] Ib. S. 171 ff.

zu Typen (τρόποι) gemachte Gestalten dargestellt. Die Allegorie verfährt hier radikal, indem sie den realen Sinn ganz aufhebt: der philosophischen Bibelexegese wird somit Tür und Tor geöffnet. War Philo selbst der Mann, der die Ansätze, die er in der antanthropomorphen und in der symbolischen Deutung vorfand, zu einer radikalen, psychologisch-ethischen Allegoristik entfaltete? Oder haben wir in seinen Schriften lediglich die Niederschläge einer, bzw. mehrerer Schulen und Richtungen vor uns, und hätte Philo bloß das Material gesammelt und in literarischer Form zur Darstellung gebracht? Wilhelm Bousset[1] hat das Verdienst, indem er auf Widersprüche von grundlegender Bedeutung bei Philo hinwies, den Versuch gemacht zu haben, eine allegoristische Schule zu rekonstruieren, die profanen Grundsätzen huldigte und in der Bibelerklärung sich von weltlichen Anschauungen leiten ließ. Bousset glaubt, diese Schule nach Philo als die der „Physiker" bezeichnen zu dürfen. Er hat ferner gezeigt, wie Bruchstücke dieser weltoffenen Richtung neben echt philonische Ausführungen gestellt und oft sogar mit ihnen verarbeitet wurden. Aus der Zusammenschweißung sich widersprechender Elemente seien die Unstimmigkeiten und Widersprüche bei Philo zu erklären.

Allein abgesehen davon, daß Philo nie von Physikern in dem Sinne spricht, als wären es Bibelerklärer, welche einen untheologischen Standpunkt einnehmen — wovon noch unten die Rede sein wird —, hat die Methode selbst etwas Verfängliches in sich. Bei der Tendenz, die Bibel als Quelle aller Weisheit hinzustellen, ist es nur verständlich, daß sich allerhand Unstimmigkeiten herausstellen müssen, da man sich nicht damit begnügen konnte, nur die Lehre eines einzigen Systems in der Bibel wiederzufinden. Es ist daher nicht zu verwundern, daß auch Plutarch in Homer neben der Stoa, der platonischen Akademie und dem Peripatos auch die Lehre des Epikur findet. Nur selten war man bestrebt, dies alles auszugleichen oder verschiedenen Personen des Epos die entgegengesetzten Anschauungen zuzuschreiben. Odysseus selbst mußte mehrmals seine philosophischen Anschauungen ändern; aber nicht immer gelang es, die Dissonanzen restlos zu beseitigen, und ebensowenig konnte es Philo in seiner Bibelexegese tun. Dazu kommt noch der Umstand, daß er an verschiedenen Stellen die Sache verschieden behandelte, je nachdem, welche Seite des Problems besonders berücksichtigt werden sollte. Dies aber ist vom Zusammenhange bedingt. Daher kommt es, daß während die einen Gelehrten hier und da krasse

[1] W. Bousset, Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen 1915.

Widersprüche zu finden glauben, die anderen überhaupt keinen Widerspruch sehen. So ist z. B. Philo unschlüssig über das Verhältnis des praktischen Lebens zum beschaulichen, welches das Ziel des geistigen Fortschritts bildet. Die voneinander abweichenden Äußerungen werden recht scharf zugespitzt und daraus werden Folgerungen von großer Tragweite gezogen[1]. Die Methode Boussets, im Prinzip sicher richtig, läßt der subjektiven Einsicht zu viel Spielraum und ist weit davon entfernt, ein rein objektives Kriterium für die philonische Quellenforschung abzugeben. Ein solches Kriterium scheint nur die hebräische Etymologie zu bieten.

V.

Wir werden hierdurch auf die Frage gewiesen, ob Philo Hebräisch konnte. Von der Beantwortung dieser Frage wird es abhängen, ob die bei Philo vorkommenden hebräischen Etymologien ihn selbst zum Autor haben konnten, und ferner, ob für die mit diesen Etymologien zusammenhängenden Allegoremata seine Autorschaft anzunehmen ist.

Betreffs der Kenntnis des Hebräischen gehen die Meinungen auseinander. Entweder wird sie mit Rücksicht auf die vielen falschen Etymologien und Fehler, wenn auch wenig entschieden, verneint[2], oder man ist angesichts der Tatsache des Etymologisierens selbst geneigt, Philo eine bescheidene, ungenaue Kenntnis des Hebräischen einzuräumen[3], ohne sich der Konsequenzen bewußt zu sein, die sich aus der Fragestellung ergeben. Mit Rücksicht auf die weitgehenden Folgerungen müssen wir auf dieses Problem näher eingehen.

Für die völlige Unkenntnis des Hebräischen bei Philo sprechen folgende Tatsachen.

1. Philo ahnt nicht einmal, daß die Bezeichnung Gottes durch κύριος und θεός in der LXX den hebräischen Jahve und Elohim entsprechen, obwohl die Unterscheidung der Gottesnamen einen der philonischen Hauptgedanken bildet[4].

[1] Vgl. Bousset, Schulbetrieb, S. 129.

[2] Dies ist die Ansicht Mangeys in seiner Philoausgabe praef. p. 16. Auch Z. Frankel (Vorstudien zur Sept. XV) spricht von einer Unkenntnis des Hebräischen bei Philo, aber seine Ansicht, „es würde sich hier höchstens nur ein Grund für die Mutmaßung darbieten, die philonischen Schriften seien untergeschoben und gehören christlichen Autoren an“ wird freilich heutzutage kein Mensch mehr teilen. Frankel geht auf die Sache nicht weiter ein.

[3] So meint Renan, Philon d'Alexandrie et son oeuvre, Paris 1894. Cohn L., Philo von Alexandrien, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum und deutsche Literatur 1898, I, 528: Er (Philo) verstand auch hebräisch, wie die zahlreichen Etymologien biblischer Namen bei ihm beweisen, die sich nur aus dem hebräischen Urtext erklären lassen, aber seine Kenntnisse im Hebräischen waren nicht bedeutend.

[4] Auf dieses Mißverständnis weist Frankel,

2. Ebensowenig weiß Philo, daß das hebräische Wort Adam zugleich Gattungsname (= *ἄνθρωπος*) und Eigenname (= *Ἀδάμ*) ist[1].

3. Philo berücksichtigt ausschließlich die LXX, auch wenn sichere Abweichungen vom hebräischen Texte vorliegen[2]. Auch seine schwärmerische Begeisterung für jene und ihre Gleichstellung mit dem hebräischen Original spricht dafür. Der Glaube an die göttliche Inspiration, die den Vertenten zuteil wurde[3], kommt zum erstenmal bei Philo vor. Sie werden in Vita Mosis als Propheten und Hierophanten dargestellt, Namen, die sonst nur Moses zukommen.

4. Verdrehungen und Verwechslungen. Mit Rücksicht auf die zu oft vorkommenden kleinen und größeren Fehler müssen wir uns hier auf wenige Beispiele beschränken, in denen die völlige Ignoranz klar vor Augen tritt. Die Zahl der Beispiele ließe sich um ein Vielfaches vermehren.

a) Die Namen der Urbewohner Chebrons werden symbolisch auf den Bund gedeutet (*χεβρών* = *συζυγία*), den die Seele mit dem Körper eingeht, De post. C. 17 (I, 236). Dabei wird *Σεσεί* = שׁשׁי etymologisch als *ἑκτός μου* erklärt, womit die äußeren Güter gemeint sein sollen. Da diese Etymologie ganz unmöglich ist, muß man annehmen, daß Philo in seiner Vorlage ein ähnliches Wort vorfand, das er durch Versehen verdrehte. Und zwar konnte von einem, dem die hebräische Sprache fremd war, und der die Sache nicht an dem Etymon prüfen konnte, *ἑκτός* statt *ἑκτός* leicht gelesen werden. *Ἑκτός μου* ist etymologisch klar — die Richtigkeit kommt ja hier nicht in Betracht — und wird von שׁשׁ + Suffix der ersten Person — ׳ abgeleitet. Ursprünglich war vielleicht von der Abhängigkeit (etym. *θαλαμεῖν κρειάμενός τις* תלה + מי) oder Beziehung der Sechszahl *ἑξάς* zur Siebenzahl, wie es weiter I, 237 ausgeführt wird, die Rede. Das Mißverständnis hatte somit eine Änderung des Gedankenganges zur Folge.

b) De congr. erud. gratia 8 (I, 525) wird Macheir, der Sohn des Manasse — *ἀνάμνησις* als *ἐκ πατρός* gedeutet. Die Wiedererinnerung ist das Kind des Nus. Daß *πατρός* nicht ursprünglich gewesen sein

---

Über den Einfluß der paläst. Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, Leipzig 1851, 26 ff. hin. Philo wußte nicht, daß *κύριος* das Tetragramm wiedergeben will. Auch bei *θεός* hat Philo eine griechische (falsche) Etymologie verwendet, wonach dieses Wort von *τίθημι* abzuleiten ist und daher die schöpferische Kraft *δύναμις ποιητική* bezeichnet; während ihn das hebräische Elohim (אֱלֹהִים = Macht, Kraft) vielmehr auf die königliche Kraft, *δύναμις βασιλική*, wie es tatsächlich der Midrasch an vielen Stellen versteht, hingewiesen hätte.

[1] Dies folgt aus Leg. alleg. I, 29 (I, 61), wo Philo sich wundert *ποίῳ Ἀδὰμ ἐντέλλεται καὶ τίς ἐστιν οὗτος* und fügt hinzu: *οὐ γὰρ μέμνηται πρότερον αὐτόν.*

[2] Vgl. Frankel, Vorstudien S. 46.

[3] Vgl. Talmud bab. Megilla 9ᵃ.

kann, ist klar. Man muß mit Wutz [1] annehmen, daß hier eine Verwechslung aus *πρατός* מכור vorliegt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß dem Etymon derselbe Gedankengang zugrunde lag, wie wir ihn bei Philo haben. Also etwa, daß die Wiedererinnerung ein Kind sei des *erworbenen* Wissens, dabei wurde *πρατόν* im Sinne von *κεκτημένον* gedeutet. Auf jeden Fall kann an der Tatsache, daß wir es hier mit einer argen Verdrehung zu tun haben, kaum gezweifelt werden.

c) Eine Verwechslung liegt in der Erklärung Quaestiones in Gen. IV, 82: Nemrod interpretatur Aethiops, wobei Nemrod mit Chus verwechselt wurde [2].

d) Sodoma wird De ebrietate 53 (I, 391) *στείρωσις ἢ τύφλωσις* gedeutet. In der Tat soll nur *στείρωσις* שדמה Sodoma entsprechen, wogegen *τύφλωσις* sich auf Gomorra nach dieser Etymologie (עור=*τυφλός*) beziehen muß [3].

e) Eine bei Philo oft wiederkehrende Etymologie ist Noe — *δικαιοσύνη* (Hauptstelle Leg. alleg. III, 24; I, 102), ein Irrtum, der sich dadurch erklärt, daß Noe in Gen. 6, 9 *δίκαιος* genannt wird. Philo glaubte, eine biblische Etymologie vor sich zu haben, wie z. B. bei Jacob, Joseph. Dieser Irrtum ist um so auffallender, als Philo außerdem noch eine richtige Etymologie kennt, Noe — *ἀνάπαυσις*, נוח.

f) Thobel — *σύμπασα*, De post. C. 17 (I, 236) läßt sich nur auf diese Weise erklären, daß Philo hier das eigentliche griechische Korrelat weggelassen hat. Es wäre *σύμπασα γῆ* zu verstehen, das dem hebr. תבל entspricht. Philo wußte daher nicht, daß er das eigentliche Etymon unbeachtet ließ.

g) Eschol (*Ἐσχώλ*), *πυρὸς ἔχον ὄνομα*, De migr. Abr. 30 (I, 462). *Πῦρ* entspricht *Es*, אש; *chol* ist durch *πᾶς*, כל zu erklären, somit entweder *πᾶς* (*ἐκ*) *πυρός* oder *παντὸς πυρός*. Wie im obigen Beispiele haben wir im Hebräischen ein einziges Wort, im Griechischen dagegen sind es zwei. Philo ahnte nicht, daß durch das Weglassen eines griechischen Wortes die ganze Etymologie hinken muß.

5. Ein Argumentum e silentio. Philo ließ sich oft die günstige Gelegenheit zum Etymologisieren entgehen, selbst wenn sich diese Gelegenheit ihm hätte aufdrängen müssen. Wir wollen nur eins von vielen Beispielen herausgreifen. In Quod deus sit immutabilis 22 (I, 287) wird unter Anspielung an die Bibelerzählung Deut. 1, 43—44 (der unglückliche Ausfall gegen die Amoriter) von dem verwerflichen Tun derer gesprochen, die ihren natürlichen Anlagen zuwiderhandeln. Daß sie

[1] Wutz Franz, Onomastica Sacra. Leipzig 1914—15, I, 72.

[2] Dieser Fehler wurde von Ambrosius (De Noe et Arca n 127—8) übernommen: Vembroth autem per interpretationem dicitur Aethiops. [3] Vgl. Wutz, Onom. I, 636.

aber „von Seir bis Herma (חרמה) gejagt wurden“ ist nicht gedeutet. Dies hätte etymologisch verwertet werden können, zumal Philo selbst hier Ausdrücke gebraucht, die aus den Namen „Seir“ und „Herma“ zu gewinnen gewesen wären. Die Etymologie Herma *κατασκαφή, ζημία* würde gut passen zum Satze *μεγάλη δὲ καὶ τοῖς ἔχουσι καὶ τοῖς συνιοῦσι ζημία*, dagegen für diejenigen, „die eingehüllt sind in Aberglauben“ *ἐπισκιασθέντες διὰ τῶν δεισιδαιμονίας συμβόλων* hätte Seir, שער Behaarung, Bedeckung als Symbol dienen können. Es ist wahrscheinlich, daß in der Vorlage diese Etymologien angedeutet waren. Philo hätte somit infolge seiner Unkenntnis des Hebräischen die Worte wiederholt, ohne zu wissen, daß es sich um Etymologien handelt, sonst hätte er die Deutung mit *ἑρμηνεύεται δέ*, einer bei Philo gebräuchlichen Wendung, angeführt.

6. Die naive Erklärung biblischer Namen durch griechische Etymologien, wie z. B. des Flusses im Paradiese Pischon durch *φείδεσθαι* und auf die Tugend der Mäßigkeit, *σωφροσύνη*, gedeutet: *τῶν τεττάρων ἀρετῶν ἓν εἶδός ἐστιν ἡ φρόνησις* (= *ἡ σωφροσύνη*), *ἣν Φεισὼν ὠνόμασε παρὰ τὸ φείδεσθαι καὶ φυλάττειν τὴν ψυχὴν ἀπὸ ἀδικημάτων* (Leg. alleg. I, 20; I, 56). Oder es wird der Name Lea von *λεία* glatt, rein, abgeleitet und auf den Zustand der *γύμνωσις* gedeutet, in dem die Seele von jeglichem Laster befreit ist (Leg. alleg. II, 15; I, 77)[1]. Das ist mehr als „unphilologischer Geist“, wie Siegfried (S. 161) es nennt, womit er sich über verschiedene Schwierigkeiten hinwegsetzen zu dürfen glaubt. Zwar kommen solche Etymologien, obgleich ganz vereinzelt, auch im palästinensischen Midrasch vor, aber dort sah man darin nichts mehr als ein mehr oder weniger geistreiches Wortspiel[2] und glaubte nicht dadurch die „Seele der Schrift“ entdeckt zu haben, wie es bei Philo der Fall ist.

7. Dasselbe beweisen auch solche Etymologien, die so gut wie unlösbar sind. In solchen Fällen ist es ganz unmöglich zu ergründen, was Philo in seiner Vorlage gehabt haben kann. So bleibt die Etymologie Rebekka — *ἐπιμονή* unerklärt, obgleich diese Etymologie sehr häufig vorkommt (Quod det. pot. insid. 9 (I, 197). Quaest. in Gen. IV, 97

[1] Die griechischen Etymologien hebräischer Namen behandelt bei Siegfried, S. 132. [2] Der Name, oder richtiger die erste Hälfte des Namens Potiphar wird von *φῶς* (*φωτός*) bzw. *φωτεινός*, erleuchtet, abgeleitet; wogegen die zweite Hälfte -phar durch Stier, פר, erklärt. Poti-phar: erleuchtet durch Joseph, von dem es heißt Deut. 33, 17 „der Erstgeborene seines Stiers ist voll Herrlichkeit“ (Midrasch Tanchuma Wajescheb § 16); vgl. Winter und Wünsche, Jüdische Literatur, Trier 1894, I, 414. Der Name Jeremia soll auf die Verwüstung Jerusalems (*ἐρημία*) hindeuten (Koheleth rabba I, 2).

perseverantia u. a. m.) und an der richtigen Lesart nicht gezweifelt werden kann. Auch die Etymologie *φονά* – *ἐρυθρόν* (Quis rer. div. her. 26 I, 419) läßt sich aus dem Hebräischen nicht erklären. Sollte aber hier eine chaldäische Etymologie vorliegen, wie Siegfried annimmt[3], so fragt es sich, wie Philo zu diesem Etymon kam, da doch niemand behaupten würde, Philo hätte auch die Kenntnis des Chaldäischen besessen. Dies könnte vielmehr das Gegenteil beweisen, daß Philo des Hebräischen ebenso unkundig war, wie des Chaldäischen. Daher das häufige Vermengen der beiden Sprachen; bei Philo heißt „chaldäisch" soviel wie „hebräisch", da er von beiden nichts verstand.

Aus den angeführten Argumenten, mit denen die Sache bei weitem nicht erschöpft ist, dürfte es klar geworden sein, daß Philo die Kenntnis des Hebräischen völlig abging. Wie soll man aber die vielen Etymologien erklären, die von einer genaueren Kenntnis des Hebräischen zeugen? Man beging einen Irrtum, wenn man die unphilologische Methode als Beweis für die mangelhafte Kenntnis der hebräischen Sprache gelten ließ. Man könnte ebenso von einer mangelhaften Kenntnis des Griechischen bei — Plato sprechen, weil sein „Kratylos" von falschen Etymologien wimmelt. Die Methode ist bei Plato ebenso unphilologisch und man möchte fast sagen, daß seine Ausführungen kindlich anmuten. Ebensowenig kann bei Philo die Methode maßgebend sein, vielmehr ist es das sprachliche Material, das hier über die Kenntnis der Sprache entscheidet. Und das Material ist bei Philo ein sehr reichliches, man findet hier die seltensten Wurzeln in den mannigfachsten Formen und Zusammensetzungen. Man vergleiche Etymologien wie Amalek — *λαὸς ἐκλείχων*, עם לוקק, Leg. alleg. III, 66 (I, 121). Chamos — *ὡς ψηλάφημα*, טשש + כ (ib. 82 I, 133). Eliphas — *ὁ θεός με διέσπειρεν*, י + אל + פוז De congr. er. grat. 11 (I, 527). Nachor — *φωτὸς ἀνάπαυσις*, אור + נוח, ib. 9 (I, 525). Rachel — *ὅρασις βεβηλώσεως*, ראה + חול ib. 6 (I, 523). Selpha — *πορευόμενον στόμα* זלף + פה, ib. 6 (I, 523) und — um nicht Beispiele zu häufen — das komplizierte Beelphegor — *ἀνωτέρω στόμα δέρματος* עור + פה + על + ב, De mut. nom. 18 (I, 595). Aus diesen Beispielen, die einen ganz kleinen Bruchteil der gesamten Etymologien bilden, wird es nicht schwer fallen, sich von dem sprachlichen Wissen, das sich darin bekundet ein Bild zu machen. Wer so frei etymologisieren konnte, muß die Sprache vollständig beherrscht haben. Es ist aber ganz undenkbar, daß jemand, der die hebräische Sprache samt ihren seltensten Stämmen kennt, gleichzeitig zu solchen groben Verstößen, wie wir oben nachgewiesen haben, fähig gewesen wäre.

[3] C. Siegfried, Die hebr. Worterklärungen bei Philo und die Spuren ihrer Einwirkung auf die Kirchenväter. Magdeburg 1863 s. v. Phua.

Man würde geneigt sein einzuwenden, daß Philo die Etymologien in der Überlieferung in anderen Zusammenhängen vorgefunden haben könnte. So sind z. B. fast sämtliche biblischen Etymologien, wie Eva (Gen. 3, 20), Isak (Gen. 17, 17), Jacob (Gen. 27, 36) usf.[1] in den philonischen Schriften verwertet. Zu den überlieferten Etymologien sind mindestens teilweise auch diejenigen Etymologien zu rechnen, die im Midrasch enthalten sind[2]. Da sich ein unmittelbarer Einfluß Philos auf den paläst. Midrasch nicht feststellen läßt, ist hier wahrscheinlich eine gemeinsame Quelle anzunehmen. Dagegen ermangelt die Annahme einer unmittelbaren Einwirkung des paläst. Midrasch auf Philo jeglichen Beweises. Hierfür ist auch keine chronologische Grundlage vorhanden.

Es scheint auch eine gewisse Tendenz, besonders bei den klassizierenden jüdisch-hellenistischen Schriftstellern geherrscht zu haben, den hebräischen Eigennamen hin und wieder eine etymologische Erklärung anzuhängen. Wir finden eine analoge Erscheinung bei den griechischen Schriftstellern dieses Zeitalters, die oft die römischen Eigennamen durch griechische zu ersetzen suchen, die auf dem Wege der Etymologie künstlich gewonnen wurden. Aus einem ähnlichen Bestreben dürften sich die Zusätze *πένθος* zu Abel und *κτῆσις* zu Kain bei Josephus (Ant. I, 2, 1) oder Ismael *θεόκλυτον ἄν τις εἴποι* (ib. I, 10, 4) erklären lassen[3]. Das ist aber eine vereinzelte Erscheinung, weit davon entfernt, ein etymologisches System zu bilden. Dieses System ist vielmehr mit der Allegoristik eng verwachsen und ist ausschließlich aus ihr zu erklären. Wie in der stoischen Allegorie die Eigennamen, insbesondere die der Götter den Ausgangspunkt für die allegorische Deutung bilden, sind auch bei Philo die Namen so dargestellt, daß sie im wesentlichen den Inhalt der Allegorie bereits enthalten und demnach sich mit den Begriffen schlechthin decken. *παρὰ Μωυσεῖ αἱ τῶν ὀνομάτων θέσεις ἐνάργειαι πραγμάτων εἰσὶν ἐμφαντικώταται ὡς αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἐξ ἀνάγκης εὐθὺς εἶναι τὸ ὄνομα καὶ καθ' οὗ τίθεται διαφέρειν μηδέν* De cherub. 17 (I, 149), eine Auffassung, wie man sie im Midrasch vergeblich suchen wird.

Wir können somit drei Tatsachen feststellen: 1. Philo, des Hebräischen unkundig, kann nicht der Autor der in seinen Schriften vorkommenden Etymologien sein. 2. Die Etymologien sind nur zu

---

[1] Über biblische Etymologien vgl. Gunkel Hermann, Genesis (Göttingen 1917, p. XXII). [2] Vgl. Siegfried 153f. [3] Man vergleiche den Ausdruck bei Jos. für Ismael *θεόκλυτον ἄν τις εἴποι* mit Plutarch De fort. Rom. 10, 322 F. *ἱδρύσατο δ' οὖν Τύχης ἱερὸν ἐν μὲν Καπετωλίῳ τὸ τῆς Πριμιγενείας λεγομένης, ὃ πρωτογόνου τις ἂν ἑρμηνεύσειε.* Zur Sache vgl. Eduard Norden, Die antike Kunstprosa. Leipzig 1909, I, 61.

einem kleinen Teile auf den agadischen Midrasch und andere Quellen zurückzuführen, im wesentlichen setzt die Ausbildung eines etymologischen Systems die Allegoristik voraus. 3. Das allegorische System kann infolgedessen nicht von Philo selbst herrühren, und es muß nach seinen Quellen gefragt werden. Dabei sind aber drei Momente zu berücksichtigen, die zugleich der Quellenforschung eine dreifache Richtung geben. Zunächst muß untersucht werden, was Philo selbst über seine Quellen berichtet, sodann muß geforscht werden, welche Schlüsse sich aus den wichtigsten Widersprüchen bei Philo ergeben. Endlich wird man zum Ausgangspunkt die hebräische Etymologie nehmen, die jedoch weder in der ersten noch in der zweiten Richtung der Forschung ganz unberücksichtigt bleiben darf.

VI.

Philo findet für diejenigen, die nur den Buchstaben der Heiligen Schrift gelten lassen und nur eine am Buchstaben haftende Erklärung zulassen, nicht genug Worte des Tadels. Sie folgen dem Äußeren und Konkreten[1], ihre Erklärungsweise ist deshalb nach Philo eine oberflächliche. Die *ῥητὴ καὶ πρόχειρος ἀπόδοσις*, wie sie Philo nennt, bildet den Gegensatz zur bildlichen Auslegung, die in die Tiefe des Geistes der Bibelworte eindringt[2]. Während sich die Allegoristen vom Geiste der Bibel leiten lassen, folgen ihre Gegner dem Scheine[3] und geben dadurch Anlaß zur anthropomorphen Auffassung des wahrhaft Seienden[4]. Für die Allegoristen dagegen, die „Physiker", ist das Bibelwort ein Symbol der tiefen Wahrheit, die zu erforschen die Aufgabe der „physischen" Auslegung bleibt.

Da aber bei Philo der Name *φυσικοί* in verschiedener Bedeutung gebraucht wird, haben hier oft Mißverständnisse Platz gegriffen. Die Bedeutung dieses Namens hängt mit dem oft wechselnden Sinn des Wortes *φύσις* bei Philo zusammen. Der stoische Grundsatz vom Leben gemäß der Natur (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*) wird von Philo und Josephus[5] in dem Sinne weiter entwickelt, daß der göttliche Nomos der Physis vollständig entspreche.

---

[1] *οἱ δὲ τοῖς ἐμφανέσι καὶ προχείροις μόνον ἐπακολουθοῦντες* De conf. lingu. 38 (I, 433). [2] Dem *ἀκριβοῦν τὰς ῥητὰς καὶ προχείρους ἀποδόσεις* wird das *διερμηνεύεσθαι τὴν ἐγκειμένην ἀπόδοσιν* scharf gegenübergestellt De sobr. 7 (I, 397).

[3] *Τὸ δ' αὐτὸ νομίζω καὶ ἄλλους οὐκ ὀλίγους τῶν διανοίᾳ μᾶλλον ἢ ὀφθαλμοῖς ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς ἐντυγχανόντων ἐπιζητήσειν* De spec. leg. 214 (II, 243). [4] *Πάλιν τινὲς τῶν εἰρημένων ἀκούσαντες ὑπολαμβάνουσι θυμοῖς καὶ ὀργαῖς χρῆσθαι τὸ ὄν* Quod deus sit immut. 52 (I, 280). [5] Philo, Vita Mos. II, 9—10 (II, 142) . . . *τοὺς νόμους*

Das Leben nach der Natur wird zum Leben nach dem im Nomos sich offenbarenden Willen Gottes. Die physis wird endlich auf dem Wege von *νόμος* und *διάθεσις* zur Physis und deckt sich mit dem Begriffe der Gottheit überhaupt. Daher kommt es, daß z. B. *τὰ τῆς φύσεως* bei Philo sich ebensogut auf die Naturlehre wie auf die Gotteslehre beziehen kann[1]. Wie das Substantivum wird auch das Adjektivum in verschiedenem Sinne gebraucht. Die *φυσικοί* sind die Philosophen im allgemeinen, die sich mit der Physik beschäftigen. Ferner sind *φυσικοί* die Allegoristen und die *φυσικὴ ἀπόδοσις* ist die allegorische Methode. Wird aber die *φυσικὴ ἀπόδοσις* der *ἠθικὴ ἀπ.* gegenübergestellt, heißt jene die profane, diese die theologisch-ethische Allegorie. Dabei bleiben die Autoren beider immer *φυσικοί*, da Philo keine spezielle Bezeichnung kennt, wie etwa *ἠθικοί*. Nur aus dem Zusammenhang ist ersichtlich, ob wir gegebenenfalls mit profanen oder theologischen Allegoristen zu tun haben. Dagegen ist immer die Bezeichnung *φυσικοὶ ἄνδρες* für letztere gebraucht. Was in *φυσικοί* noch nicht enthalten ist, kommt in der Zusammensetzung mit *ἄνδρες* zum Ausdruck. Aus dem Gesagten ergibt sich nun klar, daß man von einer Schule der Physiker als profaner Richtung in der Allegoristik im Sinne Philos nicht sprechen kann. Man muß sicher Bousset zustimmen, wenn er von einer profanen Schule oder Richtung spricht, die wir aus Philo rekonstruieren können, aber die Bezeichnung dieser Allegoristen als „Physiker", wodurch sie sich von den anderen unterscheiden sollen, entspricht keinesfalls der philonischen Terminologie.

Es bleibt hier noch zu erwähnen, daß Philo auch andere Bezeichnungen a potiori kennt. Er nennt diese Allegoristen auch die „göttlichen" und die „schauenden" Männer, *θεσπέσιοι ἄνδρες* De spec. leg. III, 32 (I, 39) und *ὁρατικοὶ ἄνδρες* De plant. 9 (I, 335).

Daß diese Physiker ihre Erklärungen nicht nur gelegentlich gaben, sondern die Allegoristik zu einer festen Methode ausbildeten und auf

---

ἐμφερεστάτην εἰκόνα τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας ἡγησάμενος εἶναι. Τῶν γοῦν ἐν μέρει διατεταγμένων τὰς δυνάμεις, εἴ τις ἀκριβῶς ἐξετάζειν ἐθελήσειεν, εὑρήσει τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας ἐφιεμένας καὶ τῷ λόγῳ τῆς ἀιδίου φύσεως συναδούσας. Zu Jos. vgl. Siegfried, S. 279.

[1] Einen höheren Sinn hat der Ausdruck *τὰ τῆς φύσεως πράγματα* in Quis rer. div. her. 56 (I, 513), wo von Abraham gesagt wird: *ἀφ' οὗ καθάπερ ἀπὸ ῥίζης τὸ θεωρητικὸν καὶ σκεπτικὸν τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων ἀνεβλάστησεν ἔρνος, ὄνομα Ἰσραήλ.* Israel aber ist bei Philo bekanntlich *ὁρασις θεοῦ*. Wir haben m. E. keinen Grund, in De vita contemplativa 8 (II, 481) in der Schilderung der Therapeuten etwas zu ändern, wenn wir lesen, daß diese weltfremde Sekte sich der *θεωρίᾳ τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων* und dazu *κατὰ τοῦ προφήτου Μωυσέως ἱερωτάτας ὑφηγήσεις* widmet. Hier würde man mit Recht gegen Bousset (S. 9, 3) diese Wendung in theologischem Sinne nehmen dürfen.

die ganze Bibel oder zumindest auf einen großen Teil derselben ausdehnten, zeigen folgende Stellen: De spec. leg. III, 32 (II, 329) lesen wir: *Ἑιέραν δὲ ἤκουσα θεσπεσίων ἀνδρων τὰ πλεῖστα* (!) *τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὑπολαμβανόντων εἶναι σύμβολα φανερὰ ἀφανῶν καὶ ῥητὰ ἀρρήτων:* ferner De spec. leg. II, 18 (II, 293) *οἷς τὰ ῥητὰ τρέπειν πρὸς ἀλληγορίαν ἔθος*, oder De plant. 18 (I, 340) *οἷς ἔθος ἐρευνᾶν τὰ τοιαῦτα* und Quaest. in Exodum II, 71 qui constantibus cibis vescuntur in specie allegoriae. Die Physiker waren auch zahlreich: *ἄλλους οὐκ ὀλίγους τῶν διανοίᾳ μᾶλλον ἢ τοῖς ὀφθαλμοῖς ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς ἐντυγχανόντων* De spec. leg. I, 7 (II, 243). An manchen Stellen führt Philo mehrere Erklärungen zu demselben Bibelvers als fremd an, wie z. B. De mut. nom. 25 (I, 359) haben wir drei fremde Erklärungen zu Gen. 17, 16 *δώσω σοι ἐξ αὐτῆς τέκνον.* Ein weiterer Beweis dafür, wie eifrig die Allegoristik unter den Juden Alexandriens betrieben wurde.

Die von Philo als fremd angeführten allegorischen Erklärungen umfassen zugleich physische und ethische Allegorien, und wir haben keinen Grund, daran zu zweifeln, daß hier Philo wirklich fremdes Gut weitergibt. Im Gegenteil kann bewiesen werden, daß nicht alles, was Philo als eigene Meinung angibt, tatsächlich von ihm selbst herrührt. So haben wir z. B. Quaest. in Gen. III, 11 eine Erklärung, die Philo selbst erfunden haben will, die er aber in Quis rer. div. her. 57 (I, 513) als fremd zitiert.

Wir beginnen mit der physischen Allegorie, in der sich der stoische Einfluß besonders bemerkbar macht. Hierher gehören Vita M. II, 8 (II, 150), wo die Cherubim im Paradies (Gen. 3, 24) kosmologisch gedeutet werden: *ταῦτα δέ τινες μέν φασιν σύμβολα τῶν ἡμισφαιρίων*, oder Quaest. in Gen. II, 56 von der Arche Noä, duo latera (arcae) nonnulli accipiunt pro aequinoctiis.

Denselben Geist haucht die Erklärung zu Gen. 15, 15 in Quaest. in Gen. III, 11. Die Worte ... „ibis ad patres tuos“ vom Ableben Abrahams — da dieser zu seinen heidnischen Eltern auch nach dem Tode nicht zurück darf —, werden folgendermaßen gedeutet: sed visum est patres assignare, ut multorum est opinio, elementa universa in quae resolutio fit dissoluti. Worauf Philo allerdings seine eigene Erklärung folgen läßt: mihi tamen videtur designare incorporeas ideas[1]. Ähnlich dürfte es sich verhalten mit der Stelle Quaest. in Gen. III, 13 zum Schriftvers Gen. 15, 16 „necdum impleta sunt peccata Amorrhaeorum usque adhuc“ quidam dixerunt per hoc a Moyse fatum introductum fuisse explicite, quasi

[1] Dagegen wird Quis rer. div. her. 57 (I, 513—514) die physische Allegorie nicht abgewiesen. Die ethische aber, der außerdem noch eine andere physische vorangeht (die patres sind die Gestirne), wird als fremd neben die anderen einfach hingestellt.

vero omnia sint perficienda secundum talem horam et tempus destinatum periodis. Darauf folgt eine Lücke im Text, der wahrscheinlich eine Widerlegung dieser Deutung enthielt, wie Philo sonst immer seinen Unwillen gegen solche rein physische Allegorie bekundet. Bei Philo ist die Allegorie nie Selbstzweck. Wenn er in kosmologischem Sinne allegorisiert, wie z. B. bei der Kleidung des Hohenpriesters u. a. o., ist die religiös-ethische Tendenz vorherrschend. Philo sträubt sich aber gegen das Bestreben solcher Physiker, die aus der Bibel ein Lehrbuch der Naturwissenschaft machen wollen. Die physische, oder richtiger physiologische Deutung des Lebensbaumes im Paradiese Leg. alleg. I, 18 (I, 55) *οἱ δὲ λέγουσι τὴν καρδίαν ξύλον εἰρῆσθαι ζωῆς, ἐπειδὴ αἰτία τε τοῦ ζῆν ἐστι καὶ τὴν μέσην τοῦ σώματος χώραν ἔλαχεν* verwirft Philo mit der sarkastischen Bemerkung, daß diese Allegorie mehr *ἰατρική* als *φυσική* sei. Die von ihm mißbilligten physischen Erklärungen werden in der Regel durch ethische ersetzt. Dies sahen wir oben am Beispiel der patres des Abraham. Auch bei der Erklärung des Lebensbaumes im Paradies wird die *ἰατρικὴ δόξα* durch eine ethische Deutung ersetzt, wonach unter diesem Bilde die *γενικωτάτη ἀρετή* gemeint ist.

Wir sahen oben, wie Philo die physische Allegorie zu „ibis ad patres tuos“ ablehnt und an ihre Stelle eine andere setzt, die zum Inhalt die Lehre von den unkörperlichen Ideen hat. Nichts spricht dagegen, daß wir wirklich eine philonische Allegorie vor uns haben, aber die Lehre selbst von den Ideen finden wir an anderer Stelle als fremd angegeben. Wir lesen nämlich Quaest. in Gen. I, 8 zur Paradiesgeschichte: nonnulli dixerunt putantes nempe paradisum hortum esse, quod nimirum, quia creatus ille sensibilis ergo iure meritoque in sensibilem locum pergit. Alter vero, qui secundum imaginem intellegibilis et invisibilis est, pro classe habuit species incorporales. Ego tamen dixerim paradisum esse putandum symbolum sapientiae. Es ist klar, daß die Begründung der ersten von Philo abgelehnten Erklärung noch zur Ausführung der nonnulli gehört. Philo hätte keinen Grund, eine Meinung zu begründen, die er nicht teilt, und der er eine eigene mit ego tamen dixerim entgegenstellt. Die nonnulli kannten daher auch die Unterscheidung vom himmlischen und irdischen Menschen.

Bedenkt man, daß wir die Lehre vom Doppelmenschen auch im Midrasch, freilich in einer unphilosophischen Fassung finden[1], so liegt die Vermutung nahe, daß wir es in diesem Falle mit altem agadischen

[1] Nach Bereschith rabba c. 8 war der Urmensch ein Mannweib. Auch bei Philo war der *ἄνθρωπος οὐράνιος* weder Mann noch Weib, sondern Idee des Menschen überhaupt, die beide Geschlechter im Keime enthielt: *προτυπώσας γὰρ τὸν γενικὸν ἄνθρωπον, ἐν ᾧ τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ γένος φασὶν εἶναι* Leg. alleg. II, 4 (I, 49).

Gemeingut zu tun haben; zur Mehrzahl nonnulli dixerunt stimmt es gut.

Zahlreicher als die physischen sind die fremden ethischen Erklärungen. In den meisten Fällen bekennt sich Philo selbst zur fremden Meinung, während die physischen Allegorien in der Regel nur zu dem Zwecke angeführt werden, ihre Unhaltbarkeit zu beweisen. Zu den ethischen Allegorien gehört auch De plant. 18 (I, 314), wo Boden und Brunnen des Abraham (Gen. 21, 33) bildlich ausgelegt werden. Hierbei wird von denen gesprochen, „die es lieben, solchen Dingen nachzuforschen“ und De somniis I, 19 (I, 638) zu *ἀπήντησε τόπῳ, ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος* (Gen. 28, 11): *Ἔνιοι δὲ ἥλιον μὲν ὑποτοπήσαντες εἰρῆσθαι νυνί συμβολικῶς αἴσθησίν τε καὶ νοῦν . . . τόπον δὲ τὸν θεῖον λόγον.* Daß der im Talmud geläufige Ausdruck המקום = *τόπος* für „Gott“, wie bei Philo auch Gott schlechthin als *τόπος* bezeichnet wird, auf diese *ἔνιοι* zurückzuführen sei, liegt auf der Hand. Die philosophische Begründung für die Bezeichnung von Gott als *τόπος* gibt Philo De prof. 14 (I, 557) *τόπον γὰρ καλεῖ νῦν . . . δι' ὑπονοιῶν τὸν θεῖον λόγον, ἐπειδὴ περιέχων οὐ περιέχεται κτλ.* Die Deutung der *ἔνιοι*, daß *τόπος* der göttliche Logos sei, setzt diese Begründung voraus. Die Entstehung der Ausdrucksweise „Ort“ für „Gott“ dürfte m. E. aus der LXX zu Exodus 24, 10 zu erklären sein. Um den in den Worten „Sie sahen *den Gott* Israels“ enthaltenen Anthropomorphismus zu entfernen, überträgt die LXX: sie sahen *den Ort*, an dem Gott Israels stand. Als der Ursprung des Ausdrucks in Vergessenheit geraten war, suchte man nach einer Begründung dafür, daß Gott mit „Ort“ bezeichnet wird. Aus dieser Stelle ersieht man, daß die Logoslehre bereits vor Philo auf dem Wege der philosophischen Allegorie in die Schrift hineingedeutet wurde.

Unter den einschlägigen Stellen haben wir auch solche, die Personen als Seelenzustände *τρόποι τῆς ψυχῆς* darstellen. Die tropologische Allegorie — wenn man diesen Ausdruck anwenden darf[1] — bringen folgende Stellen: De Abr. 38 (II, 31—32), De Jos. 26 (II, 63) und De spec. leg. III, 32 (II, 329). In De Abr. werden Abraham und Lot als Tropoi dargestellt: *μηνύονται καὶ τρόποι ψυχῆς κατὰ τοὺς ἀπὸ τῶν ῥητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ ἐπιόντας.* Danach ist Abraham ein *τρ. φιλάρετος* und Lot ein *τρόπος φιλοχρήματος*. In De Jos. wird der König der Ägypter als *νοῦς φιλοσώματος* gedeutet. De spec. leg. III, 31 (II, 328) sind Mann und Weib Sinnbilder für die gottgeweihte und die gottvergessene Seele. In dieser Stelle handelt es sich um ein Strafverfahren gegen

[1] Der Ausdruck *τροπολογεῖν* kommt m. W. zuerst im Aristeasbrief (§ 150 ed. Wendland) vor, und zwar für die Sprache in Bildern (*τρόποι*) überhaupt. Es ist dort somit keine Bezeichnung für eine besondere allegorische Gattung.

ein den Anstand verletzendes Weib (Deut. 25, 11). Beachtet man den Ausdruck *ἑτέραν δὲ ἠκουσα θεσπεσίων ἀνδρων τὰ πλεῖστα τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὑπολαμβανόντων εἶναι σύμβολα κτλ.*, so ergibt sich daraus, daß die vorphilonischen Allegoristen auch die gesetzgeberischen Teile der hl. Schrift in radikaler Weise allegorisierten, indem auch hier das Reale aufgehoben wurde. Auch die Bedeutung des Passahfestes wird im Sinne dieser Erklärer radikal allegorisiert. Da Ägypten ein Symbol des Leibes ist — eine der häufigsten Allegorien bei Philo — wird Pascha — *διαβατήρια* als Befreiung vom Sinnlichen verstanden[2]. Indirekt wird auch die bei Philo oft vorkommende Allegorie Ägypten — Leib als fremd hingestellt. Im Gegensatz zur historischen Auffassung (*ταῦτα μὲν κατὰ παλαιὰν ἀρχαιολογίαν ἱστορεῖται*), lesen wir von den Allegoristen: *οἷς δὲ τὰ ῥητὰ τρέπειν πρὸς ἀλληγορίαν ἔθος ψυχῆς κάθαρσιν αἰνίττεται τὰ διαβατήρια· φασὶ γὰρ τὸν σοφίας ἐραστὴν οὐδὲν ἕτερον ἐπιτηδεύειν ἢ τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ τῶν παθῶν διάβασιν* De spec. leg. II, 18 (II, 292). Die Diabasis hat hier denselben Sinn wie die Katabasis des Odysseus, die, wie wir oben (S. 5) sahen, das *χωρίζειν ἀπὸ τοῦ σώματος* versinnbildlichen sollte. Dagegen waren andere auf praktische Vorschriften bezügliche Stellen, wie die Vorschrift vom gesäuerten Brote (ib.) und das Gebot der Beschneidung symbolisch erklärt, und zwar bei voller Beibehaltung des wörtlichen Sinnes. Zur Erklärung des Letzteren gibt Philo einige alte ethische Erläuterungen, ebenfalls im Namen der „göttlichen Männer“: *ταῦτα μὲν οὖν εἰς ἀκοὰς ἦλθε τὰς ἡμετέρας, ἀρχαιολογούμενα παρὰ θεσπεσίοις ἀνδράσιν* ib. I, 2 (II, 211).

Um die aus den angeführten Stellen resultierenden Ergebnisse zusammenzufassen, können wir feststellen, daß Philo bereits die verschiedenen allegorischen Gattungen ausgebildet vorfand. Die vorphilonische Allegoristik umfaßt 1. symbolische, und 2. radikal allegorische Deutungen des gesetzgeberischen Teiles der Bibel einerseits, wie auch 3. physische und 4. ethische Allegorien zu den erzählenden Teilen andererseits. Unter den ethischen haben wir auch die spezielle tropologische Gattung gefunden. Wir haben ferner gesehen, daß die „Ethiker“ sich bei ihren Deutungen hebräischer Etymologien bedienten. Sie kannten auch die Lehre vom göttlichen Logos und verwerteten sie in ihrer Allegoristik. Wir zeigten ferner, daß diese Allegoristen ihr System methodisch handhabten und ganze Bibelkommentare in diesem Geiste verfaßten. Der Umstand, daß Philo nur gelegentlich fremde Deutungen zitiert, beweist keinesfalls die nur gelegentliche Verwendung der allegorischen Exegese bei den vorphilonischen Alle-

[1] Vgl. De migr. Abr. 5 (I, 439—440).

goristen. Philo zitiert ebenso nur gelegentlich die Anhänger der wörtlichen Exegese. Es läßt sich keine feste Regel dafür geben, wann Philo fremde Meinungen anführt. Größtenteils geschieht es aus zwei Gründen. Die Wichtigkeit der Stelle konnte Philo veranlassen, verschiedene Meinungen zu berücksichtigen, wie z. B. bei der Deutung der „Väter" des Abraham. Hier handelte es sich um nichts Geringeres als um den Adel des jüdischen Volkes, der die völlige Trennung Abrahams von seinen heidnischen Vorfahren verlangte. Die Anführung fremder Deutungen geschieht besonders auch dann, wenn Philo etwas von sich zuzufügen hat. Das „Eigene" wird dann stark betont. Philo spricht in selbstgefälligem Tone von göttlicher Eingebung. Die klassische Stelle ist De Cherubim 9 (I, 143) *ἤκουσα δέ ποτε καὶ σπουδαιοτέρου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς εἰωθυίας τὰ πολλὰ θεοληπτεῖσθαι* (!) *καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι.* Demgegenüber klingen ganz bescheiden die Worte des Selbstlobes, die wir De spec. leg. I, 6 (II, 242) lesen: *ἐμοὶ δὲ εὐθυβολώτερον σκοπουμένῳ δοκεῖ τοῦτο δηλοῦσθαι.* Daß aber in diesen Erklärungen keine einzige hebräische Etymologie sich findet, macht unsere Behauptung von der Unkenntnis des Hebräischen bei Philo umso plausibler.

Philo hätte hier sicherlich nicht verfehlt, auch mit seinem sprachlichen Wissen hervorzutreten. Das Griechische war aber für Philo nicht nur die Muttersprache, wie er sich rühmt, sondern zugleich die einzige Sprache, die er kannte.

VII.

Bisher haben wir die Stellen behandelt, in denen nur in unbestimmter Weise von Allegoristen gesprochen wird. Näheres über ihren Stand und ihr Wesen erfahren wir nicht. Wir wenden uns jetzt dem philonischen Berichte über die zwei jüdischen Sekten, die der Therapeuten und die der Essäer oder Essener zu. In diesem Berichte ist auch von der allegorischen Auslegungsweise dieser Sekten die Rede. Was die Therapeuten anlangt, wird heutzutage nach den klaren und überzeugenden Ausführungen Conybeares [1] kaum jemand die Echtheit des in De vita contemplativa niedergeschriebenen philonischen Berichtes in Zweifel ziehen. Für das Alter dieser Sekte spricht der Umstand, daß man zur Zeit Philos ihren Namen nicht mehr gut zu erklären wußte. Sie besaßen auch eine alte Überlieferung. Außer den Hymnen [2]

[1] C. Conybeare, Philo about the contemplative life, Oxford 1895; enthält auch eine Übersicht der Literatur zur Therapeutenfrage.

[2] *καὶ ἔπειτα ὁ μὲν ἀναστὰς ὕμνον ᾄδει . . . ἀρχαῖον τινα τῶν πάλαι ποιητῶν*, ib. 10 (II, 484).

hatten sie auch alt überlieferte allegorische Schriften. Wie in Quod omnis probus liber 12 (II, 458) die Allegorie als *ἀρχαιότροπος ζήλωσις* bezeichnet wird, ist sie auch hier als eine herkömmliche Methode dargestellt: *ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ἰδέας ἀπέλιπον, οἷς καθάπερ ἀρχετύποις χρώμενοι μιμνοῦνται τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον* De vita cont. 3 (II, 475—476).

Der dieser Erklärungsweise zugrunde liegende Gedanke ist, daß das Wort die äußere Hülle, gleichsam den Leib, der allegorische Sinn seine Seele bildet: *ἡ δὲ ἐξήγησις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνεται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις· ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζῴῳ καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν κτλ.* ib. 10 (II, 483).

Dies entspricht vollständig der philonischen Auffassung hinsichtlich des Verhältnisses von Wort und Allegorie: *ἀλλὰ χρὴ ταῦτα μὲν* (sc. *τὰ ῥητά, τ. φανερά*) *σώματι ἐοικέναι νομίζειν, ψυχῇ δὲ ἐκεῖνα* (sc. *τὰ νοητά*) De migr. Abr. 16 (I, 450).

Dabei vernachlässigten die Therapeuten durchaus nicht die praktische Ausübung der Gesetze. Als „Freunde Mosis" lebten sie nach den religiösen Vorschriften. Sie haben mit den äußersten Spiritualisten, die nur die Seele der Schrift anerkannten und deshalb auf die religiöse Praxis kein Gewicht legten, nichts zu tun. Jene nennt Philo sarkastisch die „körperlosen Seelen" *ἀσώματοι ψυχαί* (ib.) und hat für sie nur scharfen Tadel. Diese aber sind sein Ideal[1]. In ihrer Gottesverehrung kommt der reinste Monotheismus zum Ausdruck[2]. Von himmlischer Liebe hingerissen, glauben sie das irdische Leben überwunden zu haben[3]. Sie weihen sich den Mysterien eines erhabenen Lebens (*μυστήρια τοῦ σεμνοῦ βίου*). Die Therapeuten stimmten so in diesem Punkte mit der Auffassung Philos überein, daß man aus der Allegoristik keine praktischen Schlüsse für die Vernachlässigung des Gesetzes ziehen darf.

---

[1] Beachtet man den begeisterten Ton, in dem die Therapeuten von Philo gepriesen werden, so wird man kaum Gfrörer (Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie, Stuttgart 1835, S. 106) zustimmen können, der den in den Worten *νυνὶ δὲ ὥσπερ ἐν ἐρημίᾳ καθ' ἑαυτοὺς μόνοι ζῶντες* De migr. Abr. l. c. gegen die Spiritualisten ausgesprochenen Tadel auf die Therapeuten beziehen will. Die Therapeuten waren nicht gleichgültig gegenüber den Gesetzen. Das ist aber der größte Vorwurf, den Philo den Spiritualisten macht. Dieser Tadel ließe sich übrigens mit dem Lobspruch, den Philo der Sekte der Therapeuten spendet . . . *ἐκ . . . ἱερῶν νόμων ἐπαιδεύθησαν θεραπεύειν τὸ ὄν* De vita cont. 1 (II, 472) nicht vereinen.

[2] *δ (τὸ ὄν) . . . ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγενώτερον* (ib.).

[3] *ἀλλ' ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου . . . τετελευτηκέναι νομίζοντες τὸν θνητὸν βίον κτλ.* 2 (II, 473).

Philo geistesverwandt waren die Therapeuten auch in bezug auf weltliche Bildung, die wiederum naturgemäß nicht ohne Einfluß auf ihre Allegoristik bleiben konnte. Nach dem philonischen Bericht sollen die Therapeuten selbst religiöse Hymnen, offenbar zu liturgischen Zwecken verfaßt haben. Das Metrum dieser Hymnen soll ein sehr verschiedenes gewesen sein. Sie müssen daher in griechischer Sprache verfaßt worden sein. Man darf zwar in bezug auf Einzelheiten Philo nicht beim Wort nehmen; es lag ihm daran, diese ihm sehr sympathische Lehre in möglichst gutem Lichte erscheinen zu lassen. Aus dem Berichte darf jedoch mit Sicherheit geschlossen werden, daß die griechische Bildung bei den Therapeuten Eingang fand. Außer der Allegoristik wären es dann noch die Treue gegen die väterlichen Satzungen und die griechische Bildung, die Philo veranlaßten, so günstig über die Therapeuten zu urteilen.

Was aber mag der Inhalt dieser Allegoristik gewesen sein? Philo spricht von ihrer *ἐπιστήμη καὶ θεωρία τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων κατὰ τὰς προφήτου Μωυσέως ἱερωτάτας ὑφηγήσεις* (II, 481). Diese Stelle ist besonders wichtig, weil sie offenbar das Wesen ihrer Allegoristik wiedergibt. Sie wurde von Bousset (S. 93) mißverstanden. Er glaubt in ihr die physische Allegorie wiederzufinden. Wie sollte sich aber die Begeisterung Philos für diese Sekte erklären lassen, wenn sie die allegorische Gattung pflegten, der er selbst abhold war? B.'s Deutung paßt auch nicht zum mystischen Ton des ganzen Berichtes. Die Weisheit, die durch göttliche Erleuchtung, durch die *ἀκτῖνες νοηταί* ihnen zuteil wurde, kann unmöglich Naturwissenschaft zum Gegenstande gehabt haben. Für diese konnten sie auch nicht die Berufung auf die „allerheiligsten Satzungen des Propheten Moses" in Anspruch nehmen. Die Schriftdeutung derer, die sich „der Mysterien eines erhabenen Lebens" in ihrer Abgeschlossenheit befleißigten und sie zu ihrem Lebensziel machten, kann nur die ethische gewesen sein. Wie in Quis rer. div. her. 56 (I, 513) die *θεωρία τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων* der Gottesschau, *ὅρασις θεοῦ*, deren Symbol Israel ist, gleichgesetzt ist, so ist auch hier an die große Physis, die Gottheit als Quelle des Guten und Sittlichen zu denken.

Philo gewährt uns auch einen Einblick in das Treiben der therapeutischen Schule. Auf den in der Rhetorik so wichtigen Punkt vom actus, der äußeren Haltung, dem Mienen- und Gebärdenspiel, verzichteten sie vollständig: *καθεστῶτι μὲν τῷ βλέμματι, καθεστώσῃ δὲ τῇ φωνῇ*. Fremd war den Therapeuten jeder Schmuck und Schwulst der Rede. Indem sie die *δεινότης λόγων* verschmähten, legten sie ausschließlich darauf Gewicht, daß die Sache vernunftgemäß, *κατὰ λογις-*

μοῦ καὶ φρονήσεως mit der größten Klarheit, ἀκρίβεια vorgetragen werde. Sie wollten nicht für den Augenblick auf das Gehör wirken, sondern eindringlich zur Seele sprechen (II, 474).

Der Vortrag war kein fortlaufender (εὐτρόχως) und zusammenhängender (ἀπνευστί). Einzelne Fragen wurden aufgeworfen und gelöst (ζητεῖται ἐν τοῖς ἱεροῖς νόμοις καὶ ἐπιλύεται). Den Faden dieser Erörterungen kann somit nur die hl. Schrift, die ἱερὰ γράμματα, selbst abgegeben haben. Wir hätten hier ein Muster für die philonischen Quaestiones in Genesim und in Exodum, wobei die verschiedene Erklärung derselben Stelle in den Quaestiones auf die Meinungsverschiedenheiten zurückzuführen wären, die sich bei solcher Gelegenheit geltend machten. Zwar durfte der Vortrag, nach dem philonischen Berichte, nicht unterbrochen werden, es ist aber wahrscheinlich, daß eine Diskussion nach der Beendigung des Vortrages stattfand, trotz der Vorliebe für das fromme Schweigen. Dabei hatte man Gelegenheit, die während des Vortrages gegebenen Zeichen des Beifalls oder der Mißbilligung (II, 483) durch Worte zu erklären und gegebenenfalls die eigene Ansicht vorzubringen. Aus der therapeutischen Schrifterklärung konnte sich zwar eine Predigt entwickeln, aber eine eigentliche Predigt war sie selbst noch nicht. Erst als die künstliche Form hinzutrat, konnte unter Anlehnung an die kynisch-stoische Diatribe die philonische Predigt entstehen. Die therapeutische Allegoristik wurde dadurch weit überholt und geriet mit der Zeit ganz in Vergessenheit. Zur Zeit Philos wußte man den Namen dieser Sekte nicht mehr zu erklären.

Bezüglich der Namenserklärung versucht Philo zweierlei Deutungen. Nach der ersten bezieht sich das θεραπεύειν, heilen, auf die seelische Heilkunst, da es die Therapeuten besonders verstanden, durch Bekämpfung der Leidenschaften der Seele zur Gesundung zu verhelfen. Die zweite Erklärung nimmt das Wort im Sinne von „verehren". Sie trugen demnach ihren Namen als Verehrer des wahrhaft Seienden [1]. Aber keine von diesen Erklärungen scheint Philo selbst befriedigt zu haben. Ebensowenig wollte es den Neueren m. W. gelingen, eine plausible Lösung zu finden. Nun spricht aber Heraklit von der Allegorie als einem ἀντιφάρμακον τῆς ἀσεβείας. Der Ausdruck θεραπεία oder θεράπευμα μύθων ist in den griechischen allegorischen Schriften geläufig [2]. Philo spricht freilich nie von einer solchen Heilung, auch dann nicht, wenn es gilt, die mythische Auffassung vom göttlichen

[1] θεραπευταὶ καὶ θεραπευτρίδες ἐτύμως καλοῦνται, ἤτοι παρόσον ἰατρικὴν ἐπαγγέλλονται . . . ἢ παρόσον ἐκ φύσεως καὶ ἱερῶν νόμων ἐπαιδεύθησαν θεραπεύειν τὸ ὄν κτλ. (II, 471—472). [2] Vgl. Lobeck, Aglaophamus I. 157 ff. Scholia ambrosiana ad Homerum Od. E. v. 1. Zu Heraklit vgl. oben S. 4.

Anthropomorphismus zu allegorisieren. Denn die Allegorie war eine *θεραπεία μύθων* mehr im Sinne der Gegner dieser Methode als für die Allegoristen selbst, besonders für die jüdischen, die doch behaupten mußten, nichts eigentlich geheilt, sondern nur die gesunde *διάνοια* der hl. Schrift erkannt zu haben. Es wäre demnach möglich, daß die Therapeuten ihren Namen den Gegnern aller allegorischen Exegese, den Anhängern der wörtlichen Auslegung zu verdanken hätten, und daß Philo geschickt dieser „Heilung" einen anderen Sinn, den der *ἰατρικὴ τῶν παθῶν* unterschoben hat. Wie dem auch sei, nach dem, was uns über die große Rolle, welche die Allegoristik bei dieser Sekte spielte, bekannt ist, gewinnt die Vermutung nur an Wahrscheinlichkeit, daß ihr Name aus der exegetischen „Therapie" zu erklären sei.

Wir gehen zu der anderen Sekte über, von der Philo ebenfalls berichtet, daß sie mit besonderem Eifer die Allegoristik betrieb. Das sind die Essäer oder die Essener. Ihr Name ist ebenso wie der der Therapeuten unklar und wird wie der der Therapeuten ebenso mit „heilen" in Zusammenhang gebracht[1]. Von den spärlichen Quellen, die wir aus dem Altertum über die Essäer haben[2], kommen für unsere Frage hauptsächlich Philo (Quod omnis probus liber 12, II, 457—459) und Josephus (Bellum Jud. II, 8. 2—14) in Betracht. Philo sieht in De vita contemplativa den Hauptunterschied zwischen den Therapeuten und den Essäern darin, daß die ersteren dem beschaulichen Leben, die letzteren dem praktischen sich widmeten. Dieser Unterschied darf aber nicht als ein prinzipieller aufgefaßt werden, wie etwa im hellenistischen Zeitalter als beliebtes Thema die Frage galt: *βίος θεωρητικός* oder *βίος πρακτικός*. Vielmehr war es hier eine durch die Verhältnisse bedingte Lebensweise. Die in der Diaspora lebenden Therapeuten konnten auf materielle Unterstützung seitens ihrer reichen Angehörigen, denen sie nach Philo vor dem Eintritt in den Orden oft ihr ganzes Vermögen vermachten, und ihrer Glaubensgenossen überhaupt rechnen. Sie konnten daher in ihren Semneen (*τὰ σεμνεῖα*) sich ganz ungestört der religiösen Kontemplation hingeben. Die palästinensischen Essäer waren dagegen infolge der Armut genötigt, durch der Hände Arbeit ihr Auskommen zu erwerben. Die Essäer waren praktische Therapeuten und werden auch von Philo *θεραπευταὶ θεοῦ* Quod omnis prob. lib. (II, 457) genannt. Vielleicht darf man darin eine Anspielung auf die ihnen eng verwandten

[1] Aramäisch אסא Arzt, hier im eigentlichen Sinne, da sich die Essäer mit Heilen von Kranken beschäftigten. Philo gibt eine griechische (falsche) Etymologie: *ὅσιοι*, die Frommen. [2] Außer Philo und Josephus sind noch zwei wichtige Quellen vorhanden: Plinius L. V. C. 17 und Eusebius Praeparatio Evangelica VII, 11 (ein Fragment aus der philonischen „Apologie", keine selbständige Quelle).

Therapeuten sehen. In den Lehren der Essäer scheinen sogar die mystischen Elemente reichlicher vorhanden gewesen zu sein. Nach Philo beschäftigten sie besonders die Probleme von der Existenz Gottes und der Weltschöpfung. Josephus weiß auch von einer essäischen Angelologie zu berichten, und an mehreren Stellen wird bei ihm von erfüllten essäischen Prophezeiungen gesprochen. Sie waren somit *ὁρατικοὶ ἄνδρες* auch im prophetischen Sinne.

Wir wollen nun sehen, inwiefern sie auch im Sinne der allegorischen Schriftdeutung *ὁρατικοί* waren — bei Philo ist auch diese ein *ὁρᾶν*, eine besondere Art göttlichen Schauens, durch das man den Geist der Schrift zu erforschen und zu schauen vermag. Die allegorische *ὅρασις* ist ein Teil der Prophetie und kommt zustande, wenn man von Gott ergriffen wird. Philo hat für diesen Zustand das Wort *θεολῃπτεῖσθαι*, De Cherub. 9 (I, 143), das die Form der *ὅρασις* bezeichnet.

Philo, der selbst in Palästina war und sich als Augenzeuge in diesem Berichte auf die eigene Erfahrung berufen durfte (*κατ' ἐμὴν δόξαν*), weiß mitzuteilen, daß die Allegorie zu seiner Zeit bei der Sekte der Essäer auf eine alte Vergangenheit zurückblicken konnte. Sie war damals schon eine *ἀρχαίοτροπος ζήλωσις*: *τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παῤ αὐτοῖς φιλοσοφεῖται* (II, 458). Sie scheinen auch die Lehre von den göttlichen Kräften gekannt zu haben. Philo bekämpft die Ansicht derer, welche annehmen, daß alles, auch das Böse von Gott herrühre: *πάντα ὑπὸ θεοῦ γενέσθαι*, De agricultura 29 (I, 320), und stellt die Behauptung auf, daß Gott nur die Quelle des Guten sein kann. Der Anteil am Guten und Bösen sei auf den göttlichen Logos zurückzuführen, De ebrietate 11 (I, 145). Da aber auch nach den Essäern Gott nur die Ursache des Guten ist *τὸ πάντων ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸν θεόν* (Qu. omnis prob. lib. II, 458), könnte man folgern, daß sie in ihrer Angelologie als Ursache des Bösen Mittelkräfte annahmen. An dem Bericht selbst bezüglich der allegorischen Schriftdeutung zu zweifeln, haben wir keinen Grund. Man bedenke auch, daß sich jede Mystik der Symbolik bedient, und daß die jüdische Mystik aller Zeiten zur Allegorie ihre Zuflucht nahm, um ihre Geheimlehren aus der Bibel belegen zu können. Wie Philo von den Therapeuten erzählt auch Josephus von den Essäern, daß sie Geheimbücher besaßen, welche das Gemeingut der ganzen Sekte bildeten. Was den Inhalt dieser Bücher ausmachte, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen; möglich, daß sie ebenso wie die der Therapeuten allegorische Schriftauslegung enthielten, zumal diese auch von Philo als Mysterium behandelt wird.

Der Umstand, daß die Essäer Allegoristik trieben, zeugt vom griechischen Einfluß, unter dem auch die alexandrinisch-jüdische Allegoristik entstanden ist, eine Tatsache, welche bisher zur Lösung der Frage über den Ursprung dieser Sekte [1] nicht herangezogen wurde.

Und vielleicht ist die falsche griechische Etymologie, die wir bei Philo zur Erklärung ihres Namens haben (*Ἐσσαῖοι-ὅσιοι*) nicht nur ein Beweis für die sprachliche Unkenntnis Philos, sondern auch ein Beleg dafür, daß man zu Zeiten Philos die griechischen Elemente der essäischen Lehren noch besser erkannte. Das Niveau ihres philosophischen Wissens kann allerdings nicht höher als das der griechischen Popularphilosophie gewesen sein. Die genaue Begriffsbestimmung und die wissenschaftliche Terminologie war ihnen fremd: *δίχα περιεργίας Ἑλληνικῶν ὀνομάτων*, woraus Philo eine Tugend macht, ebenso wie er es mit den Mängeln der Komposition bei den Therapeuten tut.

Wie bei den Therapeuten war auch die Allegorie bei den Essäern keine physische. Für Logik und Physik hatten sie kein Interesse: *φιλοσοφίας τε τὸ μὲν λογικὸν ὡς οὐκ ἀναγκαῖον εἰς κτῆσιν ἀρετῆς λογοθήραις· τὸ δὲ φυσικὸν ὡς μεῖζον ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην φύσιν μετεωρολέσχαις ἀποκαταλιπόντες κτλ.* Die Allegorie war auch hier die theologisch-ethische: *τὸ ἠθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν.*

Sie waren auch keine extremen Allegoristen im Sinne der Spiritualisten und erfüllten restlos die mosaischen Gesetze: *ἀλείπτοις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις.*

Daß die esoterischen Lehren nicht Gegenstand eines öffentlichen Schulbetriebes, weder für die Therapeuten noch für die Essäer, sein konnten, ist klar. Wenn dabei Josephus (Ant. XVIII, 1. 2—6) von einer solchen Schule spricht, ist das cum grano salis zu nehmen. Ihm handelte es sich darum, die Sache dem Verständnis des griechischen Lesers durch Vergleich mit den griechischen Philosophenschulen näherzubringen. Dabei ist aber nicht ausgeschlossen, daß es Einzelnen wie Josephus gelungen sein mag, durch einen essäischen Lehrer in die Geheimlehren der Sekte mehr oder weniger einzudringen. Dasselbe gilt von den Therapeuten. Dagegen scheinen die Essäer sich der ethischen Allegorie oft in der Öffentlichkeit bedient zu haben. Die Essäer führten nämlich eifrig Propaganda für die Verbreitung ihrer Ideale, so wie es später die christlichen Apostel taten. Darauf weisen die vielen Reisen hin, die sie machten. Nach Josephus gab es sogar ein besonderes Fremdenamt, das für die Unterbringung der Reisenden Sorge trug. Leute, die keinen Handel trieben, mußten einen Grund

[1] Neupythagoreisch (Zeller), pharisäisch (Graetz), nach einigen Gelehrten sei der Essäismus aus dem Parsismus abzuleiten. Vgl. Schürer II³, 654 ff.

für ihre vielen Reisen haben: das war die Propaganda für die essäische Lebensweise. Wo sie hinkamen, predigten sie in den Synagogen, besonders am Sabbat, wie wir es noch im Neuen Testament lesen. Auch Philo weiß viel von solchen sabbatlichen Versammlungen zu berichten, in denen man Predigten hielt, deren Inhalt die ethische Allegorie ausmachte (Quod omn. prob. lib. II, 458). Das Ziel der Propaganda konnte aber nur durch einen zusammenhängenden Vortrag erreicht werden, anders als bei den in den Semneen abgeschlossenen Therapeuten. Von einem schulmäßigen Kommentieren der Bibel wie bei den Therapeuten, haben wir im philonischen Bericht über die Essäer keine Spur. Wir hätten somit dort ein Beispiel für den allegorischen Kommentar, hier für die allegorisierende Predigt. Voll Symbolik war die Lebensweise der Essäer, Symbole ihre Gebräuche (z. B. die essäische Taufe), auf Symbolik und Allegoristik stützte sich ihre Exegese der hl. Schrift und damit eng zusammenhängend ihre Predigt.

Daß in dieser Allegoristik das Etymologisieren hebräischer Eigennamen bekannt war, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß die Engelnamen bei den Essäern Gegenstand eines besonderen Studiums waren, nach Josephus hatten sie dafür besondere Bücher. Bedenkt man, wie die Engelnamen hebräischen Ursprungs gebildet wurden, und daß diese voller Bedeutung sind, so wird es begreiflich, daß das Etymologisieren der Namen zum Mittelpunkt der essäischen Angelologie werden konnte. Ob die Therapeuten hebräisch verstanden haben, ist zweifelhaft. Ihre Allegoristik konnte der Etymologie entbehren, oder auf griechische Etymologie sich stützen. Von dem Umfange ihrer Allegorie läßt sich nichts Genaues sagen. Übrigens gab die etymologiefreie Allegorie, wie wir noch sehen werden, zum Allegorisieren genug Gelegenheit. Die palästinensischen Essäer dagegen waren mit dem Etymologisieren hebräischer Namen vertraut, und es kann kaum bezweifelt werden, daß die Etymologie wie dem griechischen Vorbild auch der essäischen Allegorie zugute kam.

Philo liebt es, die Allegorie als Mysterium zu bezeichnen. Wohl beziehen sich manche Stellen auf die Lehren vom Wesen Gottes und seinen Kräften, die „großen“ und die „kleinen Mysterien“, wie sie Philo nennt, De Abr. 24 (II, 19). Es ist verständlich, wenn Philo dort, wo es sich um den Inhalt dieser Mysterien handelt *περὶ τοῦ ἀγενήτου καὶ δυνάμεων αὐτοῦ* die Mahnung ausspricht, keinem Fremden ohne weiteres diese Geheimnisse zu verraten: *μηδενὶ προχείρως ἐκλαλῆ τὰ μυστήρια*, De sacrificio Abelis et Caini 60 (I, 173). Philo beschränkt sich aber nicht darauf. Er schlägt oft auch dort einen mystischen

Ton an, wo es sich um ganz andere Dinge handelt [1]. Um nicht Beispiele zu häufen, wollen wir nur die Stellen betrachten, welche leicht auf fremde Quellen zurückgeführt werden können, und die mit den „Mysterien" im philonischen Sinne nichts zu tun haben.

In De cherubim 12 (I, 146) lesen wir: *τελετὰς γὰρ ἀναδιδάσκομεν θείας τοὺς τῶν τελετῶν ἀξίους ἱερωτάτων μύσιας*; dabei wird den Zuhörern eingeschärft: *μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσετε.* Von den hochheiligen Mysterien wird auch Leg. alleg. III, 77 (I, 131) bei der Erklärung von Isak — *Ἰέλως*: *παραδέξασθε τελετὰς ἱερωτάτας*, gesprochen. Auffallenderweise stehen diese Stellen mit dem Motiv deo nubere im Zusammenhang, das in der Schilderung der Therapeuten (De vita contempl. II, 482) als Grund der Jungfräulichkeit der Therapeutriden, der Ordensschwestern, angegeben wird. Dadurch ist der mystische Ton erklärt und zugleich die Quelle dieser Auffassung gegeben [2]. Daß es nicht etwa ein Einfall Philos war, die Allegorie als Mysterium zu behandeln, ersieht man ebenfalls aus De cherubim 14 (I, 147), wo der Rat erteilt wird, von den Männern, die solche Mysterien besitzen, nicht abzulassen, bis man von ihnen die Geheimnisse gelernt hat. Die Allegoristen wollten demnach ihre Lehren als Geheimnisse betrachtet wissen. Mystisch klingt auch die Bezeichnung dieser Männer als die „Göttlichen" und die „Schauenden" und der Allegorie selbst als „mystisches Schauen": *οἱ τὰ νοητὰ πρὸ τῶν αἰσθητῶν ἀποδεχόμενοι καὶ ὁρᾶν δυνάμενοι*, De Abr. 36 (II, 29). Diese Ausdrucksweise ist auf die Anschauung einer Gemeinschaft zurückzuführen, in der der Mystizismus zu Hause war, und in der man die göttliche Eingabe als unerläßliche Bedingung für das Verständnis der hl. Schrift betrachtete [3].

Lehrreich ist auch hier ein Vergleich mit der griechischen Allegorie. Auch dort fällt die Allegorie in den Bereich der Mystik: *ποιητικοὶ καὶ τεράστιοι μῦθοι δοκοῦσιν, εἰ μή τις οὐρανίῳ ψυχῇ τὰς ὀλυμπίους Ὁμήρου τελετὰς ἱεροφαντήσειε*, Heraclitus, Quaest. Hom. Cap. 22. Wie bei Philo Moses so ist bei Heraklit Homer der Hierophant *Ὁ μέγας οὐρανοῦ καὶ θεῶν ἱεροφάντης Ὅμηρος*, Cap. 76. Aber dort scheint es folgende Bewandtnis zu haben. Die Allegorie spielte in den Mysterien eine bedeutsame Rolle, und deshalb kann der mystische Ton daraus unmittelbar abgeleitet werden. Heraklit selbst bezeugt, daß manche Allegorien in den Mysterien gebräuchlich waren. So z. B.

---

[1] Über die Allegorie als Mysterium vgl. A. F. Gfrörer, S. 58f.

[2] Zum Gemeinplatz von deo nubere vgl. Conybeare S. 304f.

[3] *ἀλείπτοις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ καταχωῆς* (?) *ἐνθέου*, Qu. omn. prob. lib. II, 458.

Apollo-Sonne: *σαφὲς ἡμῖν ἔκ τε τῶν μυστικῶν λόγων, οὓς αἱ ἀπόρρητοι τελεταὶ θεολογοῦσιν*, Cap. 6.

Bei Philo dagegen würde es eine sinnlose Nachahmung bedeuten, hätte dieser Mystizismus keine Begründung in den jüdischen Verhältnissen gehabt. Ihn fand Philo in der Tat in den besprochenen Sekten.

Als Ergebnis können wir nunmehr folgendes feststellen: Philo führt uns sowohl physiche wie ethische Allegoremata als fremd an. Sie erstrecken sich auch auf den gesetzgeberischen Teil der Bibel und sind teils bloße symbolische Erklärungen, teils radikale Allegorie, bei der der reale Sinn ganz aufgegeben wird. Von den zwei Gattungen der Allegorie *enthält nur die ethische hebräische Etymologien. Es finden sich aber keine hebräischen Etymologien in den Allegorien, welche* Philo *als eigen anführt*, die jedoch nicht philonisches Gut gewesen sein müssen. Die nach Philo von den Therapeuten und Essäern gehandhabte Allegoristik war eine ethische. Betreffs der Form ist für die Allegorie der Therapeuten die eines laufenden Kommentars zur Bibel anzunehmen, dagegen für die Essäer die einer zusammenhängenden Predigt. Für die essäische Allegoristik ist auch der Gebrauch von hebräischen Etymologien wahrscheinlich. Die Behandlung der Allegorie als Mysterium bei Philo ist aus dem Mystizismus der beiden Sekten abzuleiten.

VIII.

Die Allegorie ist eine sehr elastische Methode und läßt sich für jede beliebige Richtung verwenden. So kam es, daß in der griechischen Literatur neben der Stoa auch die Akademie und der Peripatos ihre Allegoristik hatten. Von den einen wurde das Ideal des stoischen Weisen in die homerischen Gedichte hineingedeutet, von den anderen die peripatetische Metriopathie usw. Es konnte eine jede Schule ihre Lehren in Homer wiederfinden und durch seine Autorität verstärken. Auch der eklektische Charakter der hellenistischen Zeiten fand seinen Ausdruck in einer entsprechenden Allegoristik. Daß dies nicht ohne manche Widersprüche vor sich gehen konnte, ist verständlich. Es liegt auch im Wesen eines jeden Eklektizismus, daß er nie ganz konsequent und widerspruchlos durchgeführt werden kann. Insofern könnten auch manche Widersprüche bei Philo aus seinem Eklektizismus erklärt werden. Aber bei Philo finden wir mehr als kleine Unstimmigkeiten und Inkonsequenzen. Wenn er z. B. in der Regel die Sinnlichkeit und die Lust als die Ursachen des Bösen bezeichnet, so ist ein Hymnus auf die Lust an einer anderen Stelle mehr als eine mit jedem eklektischen System verbundene Inkonsequenz. Hier handelt es sich um

einen prinzipiellen Gegensatz, und man ist gezwungen, von einer fremden, mit der Grundansicht und -stimmung im Kontrast stehenden Quelle zu sprechen. Daß man dies nicht immer mit derselben Sicherheit tun kann, scheint Bousset selbst, der Autor der Idee von der philonischen Quellenforschung, auf Grund der vorkommenden Widersprüche, eingesehen zu haben. Der Grundgedanke ist somit richtig, daß wir bei Philo, besonders in seinen ethischen Erwägungen und Bibelerklärungen, zwei verschiedene Richtungen haben, die theologische und die profane. Wenn aber B. von verschiedenen Schulen spricht, kann man dem nur unter gewissem Vorbehalt zustimmen. Wie sich im gegenwärtigen Judentum in bezug auf religiöse Einstellung mannigfache Richtungen geltend machen, von den sogenannten „Liberalen" bis zur strengen „Orthodoxie", so gab es auch in der griechischen Diaspora verschiedene Parteien selbst unter den Anhängern der Allegoristik. Es gab extreme Spiritualisten, symbolistische Therapeuten, theologisierende Allegoristen und — wenn man dieses Wort in dem Sinne gebrauchen darf — „liberale" Allegoristen, deren Ethik einen weltlichen Charakter hatte. In diesen Kreisen wird man mit Recht auch die physische Allegorie zu suchen haben. Die Verschiedenheit der Anschauung kam in der Erklärung der Bibel, welche in den Proseuchen allsabbatlich vorgetragen wurde, zum Ausdruck. Der friedlich gesinnte Philo versäumte es nicht, auch die Proseuchen der „Liberalen" zu besuchen, trotz seiner Sympathie für die „Göttlichen" und die „Schauenden". Friedlich wie er war, ließ Philo auch die theologischen, von hebräischen Etymologien unterstützten Allegoremata und die profanen, von der Lebenserfahrung getragenen Gedanken, in der Bibelerklärung nebeneinander stehen. Da die Kenntnis des Hebräischen in Alexandrien im allgemeinen gering war, und nur noch von den aus dem palästinensischen Osten neu Zugewanderten wachgehalten wurde, herrschte in diesen am meisten assimilierten Kreisen eine völlige Unkenntnis der hebräischen Sprache. Ihre ethische Allegorie konnte daher keine hebräischen Etymologien enthalten. Das ist schon von vornherein einleuchtend. Die folgende genauere Untersuchung der einschlägigen Stellen wird diese Behauptung im einzelnen nachzuweisen suchen.

Wir beginnen mit Leg. alleg. I und zwar in der Form einer kurzen Übersicht über die verschiedenen Quellen.

§ 24 gehört nach B. zur profanen Quelle. Der Schriftvers Gen. 2, 5 *καὶ πάντα χόρτον πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι* wird folgendermaßen gedeutet: *χόρτος* ist das Wahrnehmbare, *τὸ αἰσθητόν*, die Nahrung für den unvernünftigen Teil der Seele. Aber auch der Nus selbst bedarf zu seiner Aktivität der Objekte der Wahrnehmung. So § 25 zu *οὐ γὰρ ἔβρεξεν*

ὁ θεὸς ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἄνθρωπος οὐκ ἦν ἐργάζεσθαι τὴν γῆν (ib.); *ἄνθρωπος = νοῦς:* Ohne das Zuströmen von Wahrnehmungen ist der Nus untätig. Ferner §§ 28—31 zu Gen. 2, 6 *πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐπότιζε πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς; πηγή = νοῦς; πρόσωπον = αἰσθήσεις*: Der Nus belebt und tränkt die Wahrnehmung und ist mit den Sinnen eng verbunden. Der Baum des Lebens wird § 59 physiologisch auf das Herz gedeutet (diese Deutung als fremd angeführt und abgelehnt). § 60 f. wird der Baum der Erkenntnis sensualistisch auf das leitende Prinzip der menschlichen Vernunft, das *ἡγεμονικόν*, gedeutet; das Paradies ist der Mensch, dem das *ἡγεμονικόν* innewohnt. Die profanen Ausführungen über die Bedeutung und die Notwendigkeit des Sinnlichen für das geistige Leben stützen sich auf allegorische Erklärungen der Bibel, aber *wir finden keine einzige Etymologie.* Dagegen wimmelt es von solchen § 63 ff., wo das Paradies und seine Flüsse ethisch erklärt werden. Sämtliche mit der Beschreibung des Paradieses im Zusammenhang stehenden Namen, angefangen von Eden, *ἡ χαίρει καὶ γάνυται καὶ τρυφᾷ,* עדן, die göttliche Weisheit, bis Euphrat — *καρποφορία = δικαιοσύνη,* פרת haben ihre Bedeutung, während in der profanen Quelle auf die Flüsse und ihre Namen nicht weiter eingegangen wird. Ebenso ergeht sich die theologische Quelle in Etymologien §§ 80—84, wo in Anschluß an die Paradiesgeschichte in den Namen der Söhne Jacobs „Typen" verschiedener Tugenden gefunden werden. Man sieht, wie *die profane und die theologische Quelle jeweils durch das Fehlen und Vorkommen der hebräischen Etymologie gekennzeichnet werden.*

Noch mehr tritt die profane Quelle in Leg. alleg. II hervor. Hier wird sogar die Notwendigkeit der Lust und der *πάθη* zugegeben. In Gen. 2, 18 *ποιήσομεν αὐτῷ βοηθόν* wird in §§ 5—9 als *βοηθός* oder Helfer des durch Adam symbolisierten Nus, die *αἴσθησις* und die *πάθη* geschildert mit der Begründung: *ἡ γὰρ αἴσθησις καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς εἰσι βοηθοί.* Die Ausführungen über die Unerläßlichkeit der Lust in §§ 16—18 gipfeln in dem Satze: *χωρὶς γὰρ ἡδονῆς οὐδὲν γίνεται τῶν ἐν θνητῷ γένει.* In demselben Sinne wird § 31 die Sinnlichkeit als der Vernunft verwandt dargestellt, besonders aber in §§ 35—45. Der Bund, den der Mann mit dem Weibe nach Gen. 2, 24 eingehen soll, ist der des Nus mit der Sinnlichkeit §§ 49—50. Jeder Zweifel an dem Vorhandensein einer solchen profanen Quelle schwindet angesichts des Lobpreises, den Philo auf die Lust §§ 71—76 bringt. Aber in alledem stützt sich die Allegorie ausschließlich auf die sachlichen Vergleichspunkte, die *ὁμοιότητες.* Helfer — *αἴσθησις* und *πάθη;* Mann und Weib *νοῦς* und *αἴσθησις;* Schlange — *ἡδονή* a potiori als Band zwischen *νοῦς*

und *αἴσθησις* (*δεσμὸς τρίτος ἔρωτος καὶ ἐπιθυμίας*). Dagegen enthalten diejenigen Teile und Zusätze, welche von B. als echt philonisch bezeichnet werden, mehrere Etymologien, wie z. B. Israel — *ὁρῶν θεόν*, Sara — *ἄρχουσα* u. a. m.

Dasselbe läßt sich von Leg. alleg. III sagen. Hier gehören zur profanen Quelle die Schilderung der Stadt als Wohnsitz des Guten §§ 1—3, da Philo sonst die Stadt als Stätte des Lasters und der Sittenverderbnis betrachtet. Ferner §§ 49—50 über die enge Zusammengehörigkeit des Nus und der *αἴσθησις*. Auch hier bewährt sich unsere Behauptung, daß dieser Quelle das Allegorisieren fremd war. Die theologischen Partien dagegen §§ 4—48 und §§ 61—108 enthalten eine größere Zahl etymologischer Deutungen hebräischer Namen wie Madiam, Laban usf.

Die weltlichen Allegoristen lehnten nicht etwa prinzipiell die hebräische Etymologie ab, vielmehr ist ihr Fehlen aus der Unkenntnis des Hebräischen zu erklären. Es wäre nichts dagegen einzuwenden, daß auch diese Allegoristen die in der Bibel bereits vorkommenden Etymologien verwendet haben. Nach dieser kleinen Einschränkung der Behauptung von der etymologiefreien profanen Quelle gehen wir zu De Cherubim über.

Die profane Quelle finden wir in § 53. Adam und Eva, Nus und Sinnlichkeit gehören zueinander. Wenn aber die Deutung Eva — *αἴσθησις* durch den Zusatz erklärt wird: *παρ' ἣ ζῆν δοκεῖ τὰ ἔμψυχα* ist es nicht ausgeschlossen, daß Philo dies in der Vorlage bereits vorfand. Die profane Begründung hätte er bloß durch das *δοκεῖ* gemildert. Die Etymologie besagt hier nichts, da sie eine biblische ist (Gen. 3, 20). In der Vorlage muß es geheißen haben, daß die Sinnlichkeit tatsächlich das seelische Leben erst möglich macht. Das entspricht dem Geiste der ganzen Ausführung, wonach die Sinnlichkeit eine notwendige Ergänzung ist: *ἐκπλήρωσις τῆς ὅλης ψυχῆς*. Bousset meint, daß zu dieser Quelle ursprünglich auch die Deutung Kain — *κτῆσις* gehört hat. Der Sinn ist folgender: Adam und Eva, Nus und Sinnlichkeit erzeugen Kain, ermöglichen dem Nus den Besitz der Dinge, bzw. das Wissen von denselben. Die Richtigkeit dieser Vermutung mag dahingestellt sein. Für unsere Frage ist sie nicht von Bedeutung, da auch die Etymologie Kain — *κτῆσις* biblisch ist (Gen. 4, 1). B. geht aber zu weit in der Annahme, daß auch der ganzen ethisch-theologischen Deutung der Kainiten in De posteritate Caini eine profane Vorlage zugrunde lag, in der alle Namen im Geiste dieser Richtung a potiori erklärt waren. Philo hätte hier seine Vorlage gründlich geändert und sämtliche Namen in peiorem partem umgedeutet. Für diese Annahme

gibt aber B. keine ausreichende Begründung, es klingt auch schon an sich unwahrscheinlich, daß die Nachkommen des blutbefleckten Kain so günstig — wenn auch allegorisch — hätten beurteilt werden können. Durch die Annahme einer gründlichen Umarbeitung der Quelle wäre Philo selbst zuviel zugeschrieben.

Nun im einzelnen. Als Fremdkörper werden von B. §§ 109—111 bezeichnet. Das überschwengliche Lob der Rhetorik steht in schroffem Widerspruch zu der von Philo sonst geäußerten abfälligen Meinung über diese Kunst und zu ihrer Bezeichnung als Verdrehung, Jobal — *μετακλίνων* — der Verdreher § 100. Wir haben aber keinen Grund zur Annahme, daß in der profanen Vorlage Jobal etymologisch gedeutet wurde. Die günstige Beurteilung der Rhetorik konnte sich ausschließlich auf Gen. 4, 21 stützen, wo Jobal als Erfinder der Musik geschildert wird. In Anlehnung daran konnte auch die Rhetorik als Teil der gesamten Musik: *μέρος τῆς ὅλης μουσικῆς*, § 111 behandelt werden. Es ist daher nicht einzusehen, warum Jobal — *μετακλίνων* in der profanen Vorlage bereits gestanden haben muß, in der das *μετακλίνειν* einen Sinn a potiori gehabt hätte.

Von den Kainiten wird ferner Seth als *ποτισμός*, Tränkung gedeutet. Philo sagt, es gäbe außer der Tränkung der Seele durch die Weisheit Gottes auch ein Getränktwerden der Sinne durch den Nus. Die Etymologie Seth — *ποτισμός* bezieht sich nur auf die erste Deutung. Philo selbst will diese beiden Arten der Tränkung getrennt wissen. *ποτισμὸς δὲ ὁ μέν ἐστι ποτίζοντος, ὁ δ' αὖ ποτιζομένου.* Die zweite Art des *ποτισμός* ist der Auslegung von *ποτίζειν* des Paradieses (Gen. 2, 10), wie wir es oben hatten, entnommen. Philo liebt es, verschiedene Arten eines Begriffes aufzuzählen, von denen natürlich zur gegebenen Stelle nicht alle passen müssen. Man beachte, daß Philo verschiedene Arten von *γυμνότης* Leg. alleg. II, 15 ff. (I, 76 ff.) aufzählt. Auf den *ποτισμός* im psychologischen Sinne kommt auch Philo von § 170 an, wo er wiederum von Seth spricht, nicht mehr zurück. B. selbst hat anscheinend die Schwäche seiner Ausführungen zu De post. Caini erkannt und bezeichnet sie deshalb als „nicht stringent". Seine Vermutung bezüglich der ursprünglichen Bedeutung der Allegorien Ada — *μαρτυρία* (nach B. soll auch diese im Geiste der profanen Quelle a potiori gedeutet worden sein) erweist sich ebenfalls als nicht stichhaltig. Eine genauere Widerlegung können wir uns ersparen.

Wir kommen nun zu De ebrietate. Die Dinge sind hier etwas kompliziert, und die Scheidung der Vorlagen läßt sich nur in beschränktem Maße durchführen. Mit Sicherheit ist der profanen Quelle

die Behandlung des Themas über das Verhältnis der enzyklischen Bildung, der *παιδεία*, zur rechten Vernunft oder Philosophie, *ὀρθὸς λόγος*, zuzuschreiben. Deut. 21, 18—21 enthält ein Strafverfahren gegen einen ungehorsamen Sohn. Vater und Mutter werden als *ὀρθὸς λόγος* und *παιδεία* verstanden. Beide müssen geschätzt und geachtet werden. Eine Auflehnung gegen die weltliche Bildung ist ebenso verkehrt wie der Ungehorsam gegen die rechte Vernunft. Nimmt man wieder den *ὀρθὸς λόγος* als die Weisheit *σοφία*, so haben wir die zwei Schwestern von Gen. 29, 26, von denen die jüngere, die enzyklische Bildung, der älteren, der wahren Philosophie, vorangehen soll. Hier kommt das Merkwürdige. Laban, der die ältere Tochter der jüngeren vorausschicken will, wird getadelt, ohne daß eine Namendeutung auch nur versucht wird (§ 47 f.). Derselbe Laban wird aber auch von dem theologischen Exegeten gerügt, und zwar wegen seines falschen Urteils über den Wert der äußeren Güter (§ 46). Hier fußt alles auf der Etymologie Laban — *λευκός, τὰ περὶ σῶμα καὶ ἐκτὸς χρώμασι καὶ σχήμασι πεποικιλμένα;* dort auf dem Bibelvers Gen. 29, 26 *οὐκ ἔστιν οὕτως ἐν τῷ τόπῳ ἡμῶν δοῦναι τὴν νεωτέραν πρὶν ἢ τὴν πρεσβυτέραν.* Daß die § 94 eingeschobenen Beispiele der guten Söhne, wie sie auch anderswo vorkommen, nicht zu dieser Vorlage gehören, ist klar. Darauf weist auch der beliebte philonische Gemeinplatz von den Leviten hin. Bousset hat der profanen Quelle mit Recht §§ 137—143 zugeschrieben. Die in den folgenden Ausführungen vorkommenden Etymologien Samuel — *τεταγμένος θεῷ* und Hanna — *χάρις* bilden die Marksteine einer anderen, theologischen Exegese.

Dasselbe Thema *παιδεία* — *φιλοσοφία* wird auch in De congressu eruditionis gratia behandelt. B. unterscheidet hier drei Stufen:

1. Eine griechische Abhandlung über das Verhältnis der enzyklischen Bildung zur Philosophie (aus der Schule des Poseidonios?);

2. einen auf Grund dieser Abhandlung entworfenen jüdischen Lehrvortrag über Hagar — *παιδεία* und Sara — *σοφία*;

3. die theologische Umarbeitung desselben durch Philo. Eine genauere Einsicht in dieses Buch macht die Tatsache klar, daß in der zweiten Stufe weder hebräische Etymologien noch minutiöse Deutungen und Tüfteleien sich fanden, wie z. B. die Unterscheidung von *ἐν γαστρὶ ἔχειν* und *ἐν γαστρὶ λαβεῖν* und andere dergleichen spitzfindige Bemerkungen. Insbesondere kann mit Sicherheit behauptet werden, daß das Pressen des Wortes „*αὐτῷ*“ in Gen. 16, 1 *Σάρα δὲ ἡ γυνὴ Ἀβραὰμ οὐκ ἔτικτεν αὐτῷ,* wie wir es § 6 lesen, zu der dritten Stufe gehört, zumal §§ 5—6 einen ausgesprochen theologischen Charakter haben. Hierher gehört das ganze etymologische Beiwerk Sara — *ἄρχουσα,*

Hagar — *παροίκησις*, ferner Nachor *φωτὸς ἀνάπαυσις* und Eliphas *θεός με διέσπειρεν*; schon die Etymologie an sich hat hier einen theologisierenden Charakter. Daß die Deutung Melcha — *βασιλίς*, die Astronomie — die Königin der Wissenschaft, nicht zu der profanen Vorlage gehören muß, sieht B. selbst ein (101, 3); außerdem ist es keine eigentliche Etymologie, da מלכה tatsächlich Königin bedeutet. Das kann in einer griechischen Bibelübersetzung gestanden haben, wie Adam — *ἄνθρωπος*.

So sehen wir auch hier, daß die profane Allegorie keine Etymologie kannte. Die Allegorie stützte sich ausschließlich auf das Sachliche. Sara, die Herrin, ist die Philosophie, Hagar, die Dienerin, die enzyklische Vorbildung, etwa wie § 154 *τὴν μὲν ἐγκύκλιον παιδείαν καὶ ὡς νεωτέραν καὶ ὡς θεραπαινίδα ἀσπάζομαι, τὴν δὲ ἐπιστήμην καὶ φρόνησιν ὡς τελείαν καὶ δέσποιναν ἐκτετίμηκα*. Alles andere konnte aus diesem Verhältnis der Herrin zur Dienerin abgeleitet werden, wobei nicht ein jedes Wort der biblischen Erzählung Bedeutung haben mußte. Das Pressen des einzelnen Wortes war Sache der theologischen Exegese, welche auch in dieser Hinsicht der palästinensischen Agada gleicht.

Nicht ganz klar liegen die Dinge auch in De somniis I und II. B. selbst gibt zu, daß „die Beobachtungen an De somniis nur dann Überzeugungskraft haben, wenn die Grundthese bereits bewiesen ist" (S. 153). In De somniis II ist es besonders der Lobpreis der Sprache (§ 102 ff.), welcher die profane Vorlage verrät. Dies stimmt mit Quod det. pot. insid. § 127 überein. Es sei nur bemerkt, daß in letzterer Stelle Moses und Aron als Nus und Logos aufgefaßt werden, und zwar Logos in der Bedeutung von Sprache. Das geschieht aber nicht etwa auf Grund einer etymologischen Deutung[1]. Die Allegorie ist eine rein sachliche. Der *πάνσοφος Μωυσῆς* ist ein Sinnbild des Verstandes, Aron, der Bruder, ist das Sprachorgan Mosis (Exod. 4, 14); das will besagen, daß der Logos der Bruder des Nus ist, der sprachliche Ausdruck ist Bruder des Gedankens. Auf diesen Voraussetzungen baut sich der ganze Vortrag über die Bedeutung der menschlichen Sprache auf. Da aber die Bücher De somniis nur eine unsichere Handhabe für die Quellenforschung bieten, gehen wir zu De profugis über.

Bousset will hier die Ausführungen §§ 25–52 über die Notwendigkeit und die Berechtigung des praktischen Lebens als Vorstufe des beschaulichen (*τὸν γὰρ πρακτικὸν τοῦ θεωρητικοῦ βίου, προάγωνά τινα ἀγῶνος τελειοτέρου, καλὸν πρότερον διαθλῆσαι*) der profanen Quelle

[1]) Die Etymologie Aaron *ὀρεινός* De ebriet. 32 (I, 377) steht in einem anderen Zusammenhange, wo von unzugänglichen Mysterien gesprochen wird. Für den Namen Moses hat Philo eine hebräische Etymologie De mut. nom. 22 (I, 597), die aber gleichfalls auf die theologische Quelle hinweist.

zuweisen. Dagegen sprechen viele echt philonische — im Sinne Boussets — Begriffe und Redewendungen. Dazu gehören: der beliebte Gemeinplatz von der nüchternen göttlichen Trunkenheit *νηφάλια μεθύειν* § 32; das Hinweisen auf die Leviten § 37, die des öfteren von Philo als Musterbild der Vollkommenheit dargestellt werden; die theologisierende Deutung Laban — *λευκός* a peiori § 47; die Beschränkung des politischen und praktischen Lebens auf das junge Alter (§ 39) und auf kurze Zeit (§ 46). Der stark polemische Ton läßt sogar vermuten, daß Philo hier pro domo sua spricht, da er selbst gelegentlich — durch die Gesandschaft nach Rom — von dem beschaulichen Leben in den Strudel des politischen Lebens gerissen wurde.

Bousset beging bei seinen Philoforschungen unter anderem den Fehler, den Zwang der Bibelerzählung ganz außer Acht gelassen zu haben. Und dennoch ist das nicht unwesentlich bei all der Freiheit, mit der die Allegoristen mit dem Bibelwort geschaltet haben. Derselbe böse Laban *λευκός, λαμπρός,* der auf äußeren Glanz viel Gewicht legt und in Charran — *τρῶγλαι, σύμβολον αἰσήθσεων,* wohnt und so zum Symbol des äußeren Scheines wird, ist doch in der Bibel der Bruder Rebekkas, der Tugend — *ἐπιμονή*; selbst der Asket Jacob wird für einige Zeit von Rebekka an Laban gewiesen (Gen. 27, 42—45). Philo bzw. seine Quelle sah sich nunmehr gezwungen, an das Sinnliche und Äußere gewisse Zugeständnisse zu machen und der *λαμπρότης* im weitesten Sinne eine gute Seite abzugewinnen (§ 44), indem er zwei Arten derselben unterscheidet. Die gut verstandene *λαμπρότης* ist ein Mittel zur Selbsterkenntnis und führt letzten Endes zur Erkenntnis des im Weltall waltenden Geistes (§ 46). Aus diesen Gründen scheint mir die Vermutung Boussets, daß diese Ausführungen der profanen Vorlage zuzuschreiben seien, wenig überzeugend [1].

Bousset hat seine Forschungen auf die ergiebigsten allegorisch-exegetischen Schriften Philos beschränkt. Angesichts der häufigen Wiederholungen derselben Gedankengänge in den philonischen Schriften ist nicht zu erwarten, daß die Analyse der übrigen Schriften viel Neues ergeben wird. Auch die Bemerkungen Schlatters zu De opificio mundi [2] ändern nichts an den gewonnenen Ergebnissen. Schlatter betrachtet nämlich als Fremdkörper §§ 77—87, einen minderwertigen, ätiologischen Exkurs darüber, daß der Mensch zuletzt erschaffen wurde. Diese wie die anderen von Schlatter ausgeschiedenen Stellen (§§ 54, 69—71) [3] enthalten keine einzige hebräische Etymologie.

[1] Vgl. Bréhier, S. 261. [2] Schlatter, Geschichte Israels² 1906, S. 155—161.

[3] Manche Ausdrücke wie *νηφάλιος μέθη* § 71 (vgl. oben) beweisen, daß auch hier eine Umarbeitung vorliegt.

Blicken wir auf das gesammelte Material zurück, so ergibt sich daraus folgendes: Außer der theologischen finden wir bei Philo noch eine profane Exegese, die sich ebenfalls der Allegorie bedient, der aber eine ganz andere Weltanschauung zugrunde liegt. Auf der einen Seite asketische Entsagung, mystische Verzückung und besondere Betonung des beschaulichen Lebens. Auf der anderen Seite nüchterne Einschätzung konkreter Werte, Lebensfreude und vorbehaltlose Bejahung des praktischen Lebens. Sowohl die weltoffene wie die weltfremde Richtung beruft sich auf die hl. Schrift, in die man auf dem Wege der Allegorie die widersprechendsten Ansichten hineinzudeuten vermag. Auch in formaler Hinsicht gab es manche Verschiedenheiten in der Anwendung der allegorischen Exegese, obgleich diese Verschiedenheit keine grundsätzliche gewesen sein mußte. In der profanen Vorlage, die in einem Milieu entstanden ist, dem das Hebräische ganz fremd war, stützte sich in der Regel alles auf sachliche Vergleichspunkte, auf die *ὁμοιότητες*.

Die theologische Allegorie hat außer dem sachlichen Vergleich, der auch hier grundlegend war, noch rein äußere Anhaltspunkte, die hebräischen Namen, die man zu Trägern von Begriffen und Seelenzuständen machte. In dieser Exegese gewann selbst das kleinste Bibelwort und jeder Akzent Bedeutung. Auch für die griechische Bibelübersetzung ließ man dieses Prinzip gelten[1].

[1] Dagegen scheinen mir Frankel (Über den Einfluß) und Siegfried (160 ff.) nicht das Richtige gefunden zu haben, wenn sie die *κανόνες* oder *νόμοι τῆς ἀλληγορίας*, von denen Philo oft spricht, den talmudischen Auslegungsregeln (Middoth) gleichsetzen. Ihrer Ansicht nach sollen diese „Gesetze der Allegorie" bestimmen, wann die Allegorie anzuwenden sei. Viele Stellen der allegorischen Schriften, ja der Plan, nach dem die Quaestiones in Genesim et in Exodum angelegt sind, beweisen das Gegenteil. Ohne besonderen Grund wird hier die allegorische Erklärung vorgetragen. Die Erklärung ad mentem läuft parallel zur buchstäblichen ad litteram. In der Tat beziehen sich diese Gesetze ausschließlich auf den Inhalt der Allegorie. Die Grundforderung ist hier, daß der Gegenstand, welcher allegorisch als Bild für ein gewisses Objekt gesetzt wird, wesentliche Vergleichspunkte mit dem Objekte enthalte. Die Gesetze oder Regeln sollten im einzelnen bestimmen, welche Merkmale als wesentlich zu betrachten seien. So beruft sich Philo auf diese Gesetze bei der Allegorie Sonne — Gott: *μὴ θαυμάσῃς, εἰ ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας ἐξομοιοῦται τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων*, De somn. I, 13 (I, 631). Nach denselben Gesetzen war auch in der griechischen Allegoristik Apollo die Sonne. Nach den *κανόνες* ist *χάρρα*-Höhlung ein Sinnbild für das Sinnliche (ib. vgl. Gfrörer S. 111 f.). Ebenso scheint es sich De spec. leg. I, 287 (II, 255) zu verhalten: *τὰ μὲν ῥητὰ ταῦτα, τὰ δὲ πρὸς διάνοιαν τοῖς τῆς ἀλληγορίας κανόσιν ἐπισκεπτέον*, wobei der Altar auf die Seele gedeutet wird. Das Gleichnis Mensch — Altar und Mensch — Tempel kommt bei Philo mehrmals vor. Hier haben wir es anscheinend mit einem alten Motiv zu tun, auf das sich die *κανόνες* beziehen. Die Untersuchung anderer Stellen,

Diese Richtung ist bei Philo vorherrschend und macht den philonischen Charakter seiner Schriften aus. Schon deshalb kann Philo nicht der Autor der profanen Exegese sein, wenn Philo selbst nicht ganz „unphilonisch“ sein soll. Als Stätte, wo eine solche Exegese entstehen und sich entwickeln konnte, denke man sich die Proseuche der assimilierten, von hellenistischer Kultur durchdrungenen „liberalen“ Juden Alexandriens. Philo selbst war dieser Richtung nicht zugetan, dazu war er zu konservativ. Sollte etwa Philo der Autor der theologisierenden Richtung gewesen sein? Die Antwort auf diese Frage soll der folgende Abschnitt unserer Abhandlung geben.

IX.

Die hebräische Etymologie bei Philo ist weit davon entfernt wissenschaftlich zu sein. Nicht nur die Etymologie selbst ist größtenteils sprachlich falsch, sondern schon der Ausgangspunkt des Etymologisierens ist ein falscher. Anstatt vom Etymon auszugehen und lediglich seiner Bedeutung den Sinn zu entnehmen, ist der Weg ein umgekehrter. Zunächst wird ein gewisser Gedankengang zurechtgelegt und danach wird, oft gewaltsam, versucht, den hebräischen Namen solche Wortstämme abzugewinnen, die zum aufgestellten Gedankengange passen. Dieses Verfahren finden wir in der griechischen Allegoristik; nicht anders verhält es sich in der jüdischen. So würde z. B. niemand eingefallen sein, Damaskus als *αἷμα σάκκου* = *σάρξ* Quis rer. div. her. 11 (I, 481) oder Eir als *δερμάτινος ὄγκος* Leg. alleg. III, 22 (I, 100) zu deuten, wenn nicht vorher der Gedanke von der Nichtigkeit des Leibes und des irdischen Lebens entwickelt worden wäre und das Bestreben bestanden hätte, diesen Gedanken in der Schrift wieder zu finden. Der Etymologie ging die Tendenz voran, die eigenen Gedanken durch die Autorität der Bibel zu bekräftigen. Zugleich wollte man das Ansehen der Bibel heben dadurch, daß man die philosophischen Ideen zeigte, welche die Bibel, nach der Ansicht der Allegoristen, enthält. Es ist demnach nur folgerichtig, daß wenn man Philo infolge seiner Unkenntnis des Hebräischen die Etymologien abspricht, man ihm zugleich auch die sachlichen Ausführungen, welche diesen Etymologien zugrunde liegen, absprechen muß. Es soll nunmehr gezeigt werden, wie die wichtigsten philosophischen Ideen, besonders aus dem Gebiete der Ethik mit der hebräischen Etymologie zusammenhängen.

---

wo von solchen Gesetzen die Rede ist, bestätigt vollständig unsere Auffassung. Wir werden somit die Übertragung der talmudischen Middoth auf Philo ablehnen müssen, da Philo selbst zu dieser Annahme keinen Anlaß gibt.

Wir beginnen mit der Lehre von Gott und den göttlichen Kräften. Die Etymologien sind hier spärlich, da es mit Ausnahme der Gottesnamen nur wenig Gelegenheit zum Etymologisieren gab. Die Aussagen von Gott hängen nur mittelbar mit den Etymologien zusammen, und zwar sind es nicht die negativen, sondern die positiven Aussagen von der Gottheit, welche hier in Betracht kommen. Die Vollkommenheit Gottes kommt in der Weise zum Ausdruck, daß nur der Gottheit die Freude (*χαρά*) zugeschrieben wird. Da die Freude zur wahren Glückseligkeit gehört, ist sie nur der Gottheit eigen: *τὸ χαίρειν θεῷ οἰκειότατόν ἐστιν* De Abr. 36 (I, 29) und Isak — *γέλως*, die vollkommene Freude ist gottgeweiht (ibid.). Freilich ist die Etymologie Isak — *γέλως* biblisch (Gen 21, 6), aber ähnlich lauten auch andere auf Etymologien gestützte Aussagen von Gott. Weil Gott selbst ungetrübten Frieden genießt, ist er allein Hort des Friedens, und seine Stätte heißt deshalb Jerusalem, *ὅρασις εἰρήνης*, שלום ראה, De somn. II, 38 (I, 692)[1]. Was die Lehre vom Logos betrifft, so hat Philo nirgends in seinen Schriften Anlaß zur Annahme gegeben, er hätte diese Lehre selbst erfunden. Im Gegenteil lesen wir De somn. I, 19 (I, 638) *ἔνιοι δέ . . . ὑποτοπήσαντες εἰρῆσθαι νυνὶ συμβολικῶς τόπον τὸν θεῖον λόγον κτλ.* Die Logoslehre war also nicht nur bekannt, sondern kam bereits vor Philo in der allegorischen Exegese zur Anwendung. Das Verhältnis des Logos zu Gott ist das des Schattens zum Lichte, und sein symbolischer Ausdruck ist Beseleel *ἐν σκιᾷ θεοῦ*, בצל אל, De somn. I, 35 (I, 652). Betrachtet man sein Verhältnis zur Welt, so ist er die höchste und allgemeinste Daseinsform: *Μάννα, γενικώτατόν τι*, מן הוא, Leg. alleg. II, 21 (I, 81), ein Wort, dessen etymologische Bedeutung Philo aus der LXX kaum hätte erschließen können, obwohl die Etymologie biblisch ist (Exod. 16, 15). Die Kenntnis des hebräischen Textes war erforderlich dazu, die biblische Etymologie zu erkennen. Auf Grund anderer Etyma werden göttliche Attribute auf den Logos übertragen.

Auch dem Logos wird die *εἰρήνη* im Sinne des hebräischen Schalom beigelegt; er ist der König von Salem, *βασιλεὺς εἰρήνης*, Leg. alleg. III, 25—26 (I, 103). Auch die göttliche Gerechtigkeit ist ihm eigen, er ist der Melchisedek, מלך צדק (ibidem).

Dem Logos nahestehend und vielleicht mit ihm identisch — Philo drückt sich darüber nicht klar aus[2] — ist die göttliche Weis-

[1] Bemerkenswert ist, daß das hebräische Schalom mehr bezeichnet als *εἰρήνη* oder etwa die im philosophischen Sinne gebrauchte *γαλήνη*. Es ist eins der unübersetzbaren Wörter der hebr. Sprache, und bedeutet einen Zustand der harmonischen Vollkommenheit. Im Talmud ist Schalom ein Gottesname! (Talm. bab. Sabbath 10 b).

[2] In De ebr. 8 (I, 361) ist die Weisheit als Werkzeug Gottes bei der Weltschöpfung gedacht, sie hat daher die Bedeutung des Logos. Vgl. Siegfried 222.

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL

heit. Sie ist die Tochter Gottes, Bethuel, *θυγατὴρ θεοῦ*, בת אל, in deren Haus der Gottsuchende, Jakob, einkehrt, De profugis 9 (I, 553).

Die Lehre von den göttlichen Kräften gibt Philo als eine ihm durch göttliche Erleuchtung zugekommene Erkenntnis an. De Cherubim 9 (I, 143) heißt es: *ἤκουσα δέ ποτε καὶ σπουδαιοτέρου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς εἰωθυίας τὰ πολλὰ θεοληπτεῖσθαι*, dabei werden die Cherubim als die zwei göttlichen Kräfte, die *δύναμις ποιητικὴ καὶ βασιλική* gedeutet. Diese Angabe ist aber nicht genau zu nehmen Über den Sachverhalt scheint De vita Mosis III, 8 (II, 150) Aufschluß zu geben. Dort wird der Name zuerst als *ἐπίγνωσις καὶ ἐπιστήμη πολλή*, בין הכר, gedeutet. Der Übergang zur Deutung von den Dynameis ist nicht begründet. Damit scheint es folgende Bewandtnis zu haben. Philo fand die erste Deutung vor. Im Gegensatz zu dem durch *φλογίνη ῥομφαία*, das feurige Schwert im Paradiese dargestellten *θεῖος λόγος*, der sich dem menschlichen Wissen entzieht[1], gewähren die Dynameis eine dem menschlichen Verstand zugängliche Erkenntnis; deshalb hier *ἐπίγνωσις καὶ ἐπιστήμη*. Die göttliche Eingebung, von der Philo spricht, wäre demnach auf die Erklärung zu beschränken, daß die *ἐπίγνωσις καὶ ἐπιστήμη* mit den sonst bekannten *δύναμις ποιητικὴ καὶ βασιλική* identisch sind. Bezüglich der Dynameis selbst ist aller Wahrscheinlichkeit nach anzunehmen, daß die etymologische Quelle Philos auch die Gottesnamen Jahwe und Elohim so deutete, daß J. die *δύναμις ποιητική*, E. die *δύναμις βασιλική*, oder vielmehr, daß der erstere Name die *ἀγαθότης*, der letztere die *ἐξουσία* bezeichnet, wie es uns sonst im Midrasch in der Lehre von den zwei Attributen Gottes, der Milde und der Gerechtigkeit entgegentritt. Diese Attribute werden mit den Gottesnamen so verbunden, daß das Tetragramm, die Milde, מדת הרחמים, und Elohim, die Gerechtigkeit, מדת הדין, darstelle. Gestützt auf die LXX, wo das Tetragramm mit *κύριος* und Elohim mit *θεός* wiedergegeben werden, hat Philo die ganze Sache auf den Kopf gestellt und dazu in seiner Unwissenheit behauptet, daß das Tetragramm *τεττάρων αἱ γλυφαὶ γραμμάτων* unübersetzbar und durch *ὁ ὤν* umschrieben sei, De vita Mosis III, 14 (II, 155)[2].

Die Lehre von der Weltschöpfung ist bei Philo in den wesentlichen Zügen heidnisch, — um nur die Selbständigkeit der Materie hervorzuheben — und ist mit keiner einzigen hebräischen Etymologie verbunden. Hier macht sich der Unterschied zwischen der jüdischen und der griechischen Allegorie am stärksten bemerkbar. Wohl gibt es auch bei Philo manche Allegorien kosmologischen Inhalts, wie z. B.

---

[1] *ὁ δὲ ὑπεράνω πάντων λόγος θεῖος εἰς ὁρατὴν οὐκ ἦλθεν ἰδέαν* De profugis 19 (I, 561). [2] Vgl. Siegfried 213f.

die vier Brunnen (Gen. 26) — die vier Elemente (De somn. I, 2 ff.; I, 622 ff.), der Kastrierte (Deut. 23, 2) — die eigenschaftslose Materie, die Teilung der geschlachteten Tiere beim Abrahamsbund (Gen. 15) — die Sonderung der geschaffenen Objekte (De spec. leg. I, 13; II, 361) u. a. m.; aber das geschieht ohne Etymologie. Es sei noch bemerkt, daß die einzige Stelle, wo Philo von der Weltschöpfung ex nihilo spricht[1], sich in einem größeren Abschnitt findet, der von Bousset als „philonisch", daher als zur theologischen Quelle gehörend, bezeichnet wurde. Das häufige Vorkommen von Etymologien und die vielen Bibelzitate bestätigen diese Behauptung.

Wir kommen zur Lehre vom Menschen. In der theologischen Vorlage Philos — und auf diese kommt es doch gegenwärtig an — läßt sich die Anthropologie von der Ethik nicht trennen. Alles ist von moralischen Betrachtungen durchsetzt. Wenn der Leib in Leg. alleg. III, 22 (I, 100) *δερμάτινος ὄγκος* genannt wird, ist das bei Philo keine rein physiologische Bezeichnung. Darin liegt bereits ein abfälliges Urteil über die Sinnlichkeit überhaupt. Es kann infolgedessen unter diesen zwei Kategorien bei Philo nicht scharf geschieden werden. Hier gibt es kaum einen wichtigen Gedanken, der nicht mit einer hebräischen Etymologie verbunden wäre. Von den biblischen Etymologien, die für unsere Ausführungen eine geringere Beweiskraft haben, seien nur die wichtigsten angeführt, und zwar unter Angabe ihres biblischen Ursprungs.

Wie bereits oben erwähnt, wird der Leib entsprechend Leviticus 17, 11 *ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμά ἐστιν* auch Damaskus *αἷμα σάκκου* (= *σαρκός*), דם שק, genannt, Quis rer. div. her. 11 (I, 481).

Er heißt Ephron — *χοῦς*, עפר, De conf. lingu. 17 (I, 417) und erhält sich durch Balla בלהה, *κατάποσις*, בלע, *κατάποσις αἰτία τῆς τῶν ζῴων διαμονῆς ἐστιν* Leg. alleg. II, 24 (I, 84). Er geht einen Bund mit der Seele ein, welcher der Seele nicht zugute kommt. Diese Verbindung heißt Chebron — *συζυγή*, חבר, De post. C. 17 (I, 236) und Achiman *ἀδελφὸς μοῦ*, אחי (das man ist unerklärt) ib. 17 (I, 236).

Wie der Leib selbst sind auch seine Güter nichtig und hinfällig. Ihr Name ist Sella צלה, *σκιά*. צל, *Σέλλα τοίνυν ἑρμηνεύεται σκιά, τῶν περὶ σῶμα καὶ ἐκτὸς ἀγαθῶν*, De post. C. 33 (I, 242). Philo dehnt hier den Begriff *τὰ περὶ σῶμα ἀγαθά* auf irdische Güter überhaupt aus.

Diese werden unter folgenden Namen gebrandmarkt.

Aser — *φυσικὸς πλοῦτος*, עשר die „sogenannten" Güter *ἐπειδὴ μακάριον νενόμισται πλοῦτος*, De somn. II, 15 (I, 664).

---

[1] *ἄλλως τε ὡς ἥλιος ἀνατείλας τὰ κεκρυμμένα τῶν σωμάτων ἐπιδείκνυται οὕτως καὶ ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας οὐ μόνον εἰς τὸ ἐμφανὲς ἤγαγεν ἀλλὰ καὶ, ἃ πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησεν οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὤν*, De somn. I, 13 (I, 632).

Jether — *περισσὸς τῦφος*, יתר, die überflüssigen Güter, De gigant. 11 (I, 269).

Joseph — *πρόσθεμα*, bibl. Etymologie (Gen. 30, 24), hat denselben Sinn wie Jether, De mut. nom. 14 (I, 592).

Noema — נעמה, *πιότης*, נעם, *εὐπάθεια σώματος* De post. C. 35 (I, 248). Diese Güter sind die Quelle des falschen Urteils, symbolisiert durch die Namen:

Psonthomphanech — צפנת פענח, *ἐν ἀποκρίσει στόμα κρῖνον* (De mut. nom. 15) פה עונה בענותו, *στόμα κρῖνον* bezeichnet das Fehlen verstandesmäßiger Gründe.

Thobel — *σύμπασα* (zu ergänzen *γῆ* = תבל) ist der Wahn des Reichen, der glaubt, die ganze Welt zu besitzen De post C. 33 (I, 247). Philo kennt die Dreiteilung der Güter in *τὰ περὶ σῶμα, τὰ ἐκτός* und *τὰ περὶ ψυχήν*. Sie sind versinnbildlicht in den drei Söhnen Noä:

Sem — *εὔκλεια*, שם die Güter der Seele.

Cham — *θέρμη* (חם), *κακία*, die Güter des Leibes, die die fiebernde Unruhe verursachen und

Japhet — *πλατυσμός* biblisch (Gen. 9, 27)[1], De sobr. 12 (I, 401), die äußeren Güter.

Die Leidenschaften werden in der theologischen, etymologiereichen Quelle als Ursache des Bösen hingestellt; noch strenger als die des Leibes ist die Beurteilung der *πάθη*. Hier haben wir folgende Etymologien:

Amalek — *λαὸς ἐκλείχων*, עם לוקק, sind die *πάθη*, ein Schwarm der die Seele gefährdenden Kräfte, Leg. alleg. III, 66 (I, 124).

Lamech — *ταπείνωσις* מוך + ל[2], da die *πάθη* die Seele entkräften. Die Leidenschaften führen zum geistigen Tode:

Methusalah — *ἐξαποστολὴ θανάτου*, מות שלח, De post. C. 21 (I, 239). Auch die Sinnlichkeit wird im Gegensatz zur profanen Vorlage in der theologischen Quelle durchgehends ungünstig beurteilt. Dies kommt hauptsächlich in folgenden Etymologien zum Ausdruck.

Hemar — *ὄνος*, חמור, die mit der Sinnlichkeit verbundene Unvernunft (*ἀφροσύνη*) gibt der Sinnlichkeit diesen Namen, De migr. Abr. 39 (I, 472).

---

[1] Auch diese Etymologie setzt die Kenntnis des Hebräischen voraus, da aus der LXX nicht ersichtlich ist, daß wir eine Etymologie vor uns haben. Ob hier eine wirkliche Etymologie, oder ein bloßes Wortspiel im hebr. Texte vorliegt (vgl. H. Holzinger, Genesis zur Stelle) ist für unsere Frage belanglos. Uns handelt es sich um die Tatsache, daß die philonische Quelle darin eine wirkliche Etymologie sah.

[2] A potiori ist Lamech — *ταπείνωσις* Demut, De post. C. 13 (I, 234).

Jordan — *κατάβασις*, ירד. Sinken des seelischen Lebens Leg. alleg. II, 22 (I, 82).

Laban — *λευκός* oben (S. 46) besprochen.

Nemrod — *αὐτομόλησις*, מרד, Auflehnung gegen die höhere Natur, De gigant. 15 (I, 272).

Pharao — *σκεδασμός*, פרע, Auflösung der Sittlichkeit, De somn. II, 31 (I, 686).

Rachel — *ὅρασις βεβηλώσεως*, ראה חול, ein Spähen nach unheiligen Dingen, De congr. erud. gr. 6 (I, 523) u. a. o.

Ramasse — רעמסס, *σεισμὸς σητός*, רעם טסס, die Seele wird von der Sinnlichkeit aufgerieben: *ὑφ' ἧς* (*τῆς αἰσθήσεως*) *ὥσπερ ὑπὸ σέων ἡ ψυχὴ διεσθίεται*, De somn. I, 14 (I, 632).

Tanis — צען, *ἐντολὴ ἀποκρίσεως*, אתא עונה, die durch die Sinnlichkeit verursachte Absage an die Vernunft, De post. C. 17 (I, 236).

Die Lust wird in dieser Quelle nicht milder behandelt. Sie heißt:

Adam — *γήινος, σαρκὸς ἡδονή*, Quod deus sit immut. 30 (I, 294). Die Unersättlichkeit und die Erregung, in die man durch die Lust versetzt wird, symbolisieren:

Beelphegor — בעל פעור, *ἀνωτέρω στόμα δέρματος* (vgl. oben S. 24), das Aufreißen des Mundes, De mut. nom. 18 (I, 595).

Chanaan — *σάλος* נוע + כ und

Naid — *σάλος* נוד, De Cherubim 4 (I, 140).

Sennaar — *ἐκτιναγμός*, נוער + ש, De conf. lingu. 15 (I, 415).

Thamna — *ἔκλειψις σαλευομένη*, תם נוע, De congr. erud. gr. 12 (I, 525).

Das positive Element im Menschen bildet der Nus. Seine einzelnen Erscheinungen sind:

Aaron — *φῶς αὐτῶν*, אורם, das Licht des Denkens, bzw. der Gedanken, Leg. alleg. III, 82 (I, 133). Nach einer anderen Etymologie ist Aaron *λόγος προφορικός* die Sprache; Etymologie *ὄρεινος*, הר, De migr. Abr. 14 (I, 448) im Gegensatz zum Gedanken *λόγος ἐνδιάθετος*, der in der Tiefe der Seele bleibt. Verwandt mit Aaron in der ersten Bedeutung ist die Urteilskraft:

Dan — *διάκρισις*, דון, De somn. II, 5 (I, 684) und

Dina — *τὸ δικαστήριον τῆς ψυχῆς* דינה = דין שלה, De migr. Abr. 39 (I, 471). Hierzu kommen noch das Gedächtnis und die Erinnerung als

Efraim — *καρποφορία*, פרי, das Gedächtnis trägt die Früchte der Erkenntnis, und

Manasse — *ἐκ λήθης*, נשה + מ, Erinnerung, Leg. Alleg. III, 30 (I, 106).

Als Entartung des Nus wird die Sophistik in allen ihren abfälligen

Erscheinungen dargestellt. Hier sind die Etymologien besonders zahlreich. Auch die Rhetorik wird streng beurteilt, was im Munde Philos, der der Rhetorik in seinen Schriften soviel Platz einräumte, nicht gerade passend klingt. In seiner Vorlage würden die Ausfälle gegen die Redekunst passender gewesen sein.

Die Sophisten werden unter folgenden Namen getadelt:

Amoriten — *λαλοῦντες*, אומרים, die Schwätzer, Quis rer. div. her. 60 (I, 516—517).

Ada — *μαρτυρία*, עד, die sophistische Beweiskunst, De post. C. 23 (I, 240).

Bileam — *μάταιος λαός . . .* עם בלי, das eitle Volk, De conf. lingu. 15 (I, 415).

Chamos — *ὡς ψηλάφημα*, משש + כ, das Tasten im Dunklen, die Urteilslosigkeit, Leg. alleg. III, 82 (I, 133).

Chet — *τὸ τῆς ψυχῆς νόμισμα, παιδείαν ἐξιστάντες*, חתת, diejenigen, welche das Seelenleben erschüttern, De somn. II, 13 (I, 670).

Debon — *δικασμός*, דבה, sophistischer Wortstreit, Leg. alleg. III, 83 (I, 133).

Eliphas — *θεός με διέσπειρεν*, De congr. er. gr. 11 (I, 577); vgl. oben S. 24.

Esau — *δρῦς*, (עץ), die Starren, die Eingebildeten, ib. 12 (I, 528).

Esebon — *λογισμός*, חשבון, Sophisterei, Leg. alleg. III, 80 (I, 132).

Gemorra — *μέτρον*, עמר, das sophistische *πάντων μέτρον ἄνθρωπος*, De somn. II, 29 (I, 684).

Henoch — *χάρις σου*, חנך = חן שלך, der seinem Verstande alles zuschreibt, De post. C. 11 (I, 232).

Jobal — *μεταλλοιῶν*, בלבל, der die Begriffe untereinander vermengt und verwirrt, ib. 24 (I, 241).

Meel — מחויאל, *ἀπὸ ζωῆς θεοῦ*, der von Gott, dem ewigen Leben sich entfernt מחיי אל, ib. 20 (I, 238).

Peitho — פתום, *στόμα ἐκθλῖβον*, פה תם, *φαῦλος λόγος*, ib. 16 (I, 236).

Phanuel — *ἀποστροφὴ θεοῦ*, פנה אל, der Sinn, wie Meel, De conf. lingu. 26 (I, 424).

Rama — *ὁρῶσα τι*, מה ראה, „die Kurzsichtigen“, De congr. erud. gr. 29 (I, 525—526).

Seon — *διαφθείρων τὴν ἀλήθειαν νοῦς*, שאה, Leg. alleg. I, 81—83 (I, 133—134).

Sichem — *ὠμίασις*, שכם, symbolisiert den Starrsinn, De migr. Abr. 39 (I, 468).

Die Sophisten stellen die Entartung der enzyklischen Bildung dar, die an sich nichts Böses ist. Sie befindet sich zwischen

Kades — *ἅγιος*, קדש, der wahren Philosophie und
Barad — *ἐν κακοῖς*, ברע, der gottlosen Lehre der Sophisten, De migr. Abr. 27 (I, 459).

Insofern die weltliche Bildung eine Vorstufe zur eigentlichen Philosophie bildet, heißt sie:

Agar — *παροίκησις*, גר, *ὁ γὰρ τοῖς ἐγκυκλίοις μόνοις ἐπανέχων παροικεῖ σοφίᾳ, οὐ κατοικεῖ*, De sacrif. Ab. et Caini 10 (I, 170) u. a. m.
Tharra — *καταοκοπὴ ὀδμῆς*, תור רח, der Duft der Weisheit, De somn. I, 9 (I, 627). Tharra ist zugleich der Anfänger auf dem Wege der Tugend. Er verspürt die *αὔρα τῆς ἀρετῆς*, ib. (I, 628). Dem geht ein anderes Stadium voran, das im Verlassen der Laster besteht. Hierher gehören:
Abel — *πενθῶν*, אבל, ist bei Philo wie Henoch ein Typus des Reuigen, De migr. Abr. 13 (I, 447).
Dothaim — *ἔκλειψις ἱκανή*, די נודד, alles was nicht zur Tugend führt, wird verlassen, De conf. lingu. 9 (I, 196).
Sebulon — *ῥύσις νυκτερίας*, זיב לין, die Finsternis beginnt zu schwinden, De somn. II, 5 (I, 663).

Für die Tugenden selbst haben wir folgende hebräische Etymologien:

Euphrat — *καρποφορία*, פרי, *δικαιοσύνη*, Leg. alleg. I, 23 (I, 58).
Phison — *ἀλλοίωσις τοῦ στόματος*, שנה פה, ein Abwenden von den Sophisten, bedeutet die *σωφροσύνη*, ib. I, 24 (I, 59).
Geon — *στῆθος ἢ κερατίζων* (גחון, גגח), *ἀνδρεία*, ib. I, 24 (I, 57). In Mambre ist das beschauliche Leben *ἀπὸ ὁράσεως*, ראה + מ, symbolisch dargestellt, De migr. Abr. 30 (I, 462).

Philo unterscheidet Anfänger, Fortschreitende und Vollkommene. Zu den Fortschreitenden auf dem Wege der Tugend gehören drei Gruppen: 1. Die mit dem Bösen kämpfenden Asketen, 2. diejenigen, die über den negativen Standpunkt der Ablehnung des Bösen bereits hinausgekommen sind und am Guten selbst Anteil haben, und 3. die Astronomen. Wie die Asketen auf ethischem Gebiet zwischen den Anfängern und den Vollkommenen stehen, so haben die Astronomen ihre Stellung zwischen den enzyklisch Gebildeten und den wahren Philosophen. Da aber die Philosophie auch als Tugend betrachtet wird, gehören die Astronomen auch in ethischer Beziehung zu den Fortschreitenden.

1. Die Asketen. Der Hauptvertreter aller Asketen ist:
Jacob — *πτερνιστής*, עקב, bibl. Etymologie, auch *ἀθλητής* und *ἀσκητής* genannt, De migr. Abr. 36 (I, 467). Er verläßt Syrien *πάθος*

μετέωρον (wahrscheinlich vom hebr. Aram, daher רם = *μετέωρον*, abgeleitet) die hochfahrende Leidenschaft und das Zeugnis der Sinne.

Galaad — *μετοικία μαρτυρίας*, גל עד, De migr. Abr. 6 (I, 440). Dem Asketen ist der *πόνος τλητικός* eigen. Die Mühseligkeit dieses Kampfes wird durch folgende Etymologien ausgedrückt:

Lea — *κοπιῶσα*, לאה, De migr. Abr. 26 (I, 458).

Merra — *πικρία*, מר, De congr. erud. gr. 29 (I, 543).

Sichem — *ὦμος*, שכם, Quod det. pot. insid. 4 (I, 193).

Phineas — *στόματος φιμός*, פה חסם, das Bändigen der Begierde, De post. C. 45 (I, 261).

2. Die Fortschreitenden im positiven Sinne. Zu dieser Kategorie der Fortschreitenden gehören:

Anna — *χάρις αὐτῆς* (*τῆς σοφίας*), חַנָּה, die Anerkennung der göttlichen Weisheit, Quod deus sit immut. 2 (I, 273).

Aunan — *ὀφθαλμοί*, עינים, die kritische Einsicht, De migr. Abr. 30 (I, 462).

Abel — *ἀναφέρων ἐπὶ θεὸν πάντα*, הבא אֶל אֵל, Quod. det. pot. insid. 10 (I, 197).

Eschol — *πῦρ*, אשכל[1], Symbol der geläuterten Gesinnung, De migr. Abr. 30 (I, 461).

Ismael — *ἀκοὴ θεοῦ*, שמע אל, De mut. nom. 37 (I, 609—610).

Nadab — *ἑκούσιος, οὐκ ἀνάγκῃ τιμῶν τὸ θεῖον*, נדב, De migr. Abr. 31 (I, 462).

3. Die Astronomen. Vertreter der höheren astronomischen Wissenschaft sind:

Abram — *πατὴρ μετέωρος*, אב רם, der die Himmelerscheinungen forscht, De mut. nom. 9 (I, 588).

Melcha — *βασιλίς*, מלכה, die königliche Kunst — die Sternkunde, De congr. erud. gratia 9 (I, 525).

Die Vollkommenen (*οἱ τέλειοι*). Die Namensänderung Abram in Abraam (!) bedeutet die Erreichung der Vollkommenheit durch den Fortschreitenden; denn:

Abraam — *πατὴρ ἔκλεκτος ἠχοῦς*, אב בר רהם, Symbol der höchsten Vollkommenheit, De mut. nom. 9 (I, 588). Die Bedingungen sind:

Ebraeus — *περάτης*, עבר, Befreiung von der Sinnlichkeit, De migr. Abr. 4 (I, 439) und

---

[1] Zur Etymologie vgl. oben S. 22.

Chebron — *συζυγή*, חבר, Verbindung mit der Tugend, De post. C. 17 (I, 236), welche

Sarra — *ἄρχουσα*, שרר, genannt wird, De migr. Abr. 30 (I, 462). Deshalb ist

Isak — *γέλως* (bibl. Etymologie), die himmlische Freude, Sohn des Abraam und der Sarra, der vollkommenen Weisheit und der Tugend. Wie Isak ist auch

Meieleth — מחלת Sinnbild der hehren Freude, die Wonne in der Tugend, in virtute voluptas. Quaest. in Gen. IV, 245[1].

Die Vollkommenheit hat zwei Stufen: *ἐν ἐνεργείᾳ καὶ ἐν ἕξει.* Zur ersten Stufe gehört:

Hosea — *ποιὸς οὗτος*, איזה, da die Vollkommenheit noch nicht zum Vorschein kommt. Dagegen zeigt die Namensänderung in Josua, daß die Vollkommenheit bereits die zweite Stufe erreicht hat.

Josua — *σωτηρία κυρίου* (יה הושע), *ἕξις ἀρίστη*, De mut. nom. 21 (I, 597).

Zu den Vollkommenen gehören ferner:

Israel — *ὅρασις θεοῦ*, שור אל a. m. O.

Kaleb — *πᾶσα καρδία*, כל לב, der sich Gott ganz weiht, De mut. nom. 21 (I, 597).

Levi — *αὐτός μοι*, לי הוא, dem Sinne nach wie Kaleb, De plant. 5 (I, 339).

Mose — *ψηλάφημα*, משש, *τὰ θεῖα διὰ χειρὸς ἔχων*, De mut. nom. 22 (I, 597).

Seth — *ποτισμός*, שתה, Labung der Seele durch die göttliche Weisheit, De post. C. 36 (I, 249).

Im Vorangehenden wurden die hebräischen Etymologien, welche bereits in der Bibel vorkommen, nur wenig berücksichtigt, und dennoch ist es wahrscheinlich, daß auch die Verwendung dieser Etymologien der theologischen Quelle zuzuschreiben ist. In zwei Fällen läßt sich das sogar bestimmt nachweisen. Im ersten Falle ist die Kenntnis des Hebräischen Voraussetzung dafür, die hebräische Bibeletymologie zu erkennen. Als Beispiel wurden oben Japhet — *πλατυσμός* und Manna — *γενικώτατόν τι* angeführt, wo man der LXX die Etymologie kaum hätte entnehmen können. Dasselbe ließe sich auch von manchen anderen beweisen. Die Kenntnis des Hebräischen verrät sich ferner auch dann, wenn die biblische Etymologie zwar beibehalten, aber ihr Sinn erweitert wird. Als Beispiel kann die biblische Etymologie des Namens Juda (Gen. 29, 35) dienen. Philo nimmt hier

[1] Vgl. Wutz, Onom. I, 507.

den Stamm הדה in zweifacher Bedeutung: 1. *ἐξομολογεῖν*, bekennen. Juda wird zum Typus des Gottesbekenntnisses und der Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen, zum *τρόπος ἐξομολογητικός*; sein Name bedeutet *κυρίῳ ἐξομολόγησις*, De plant. 33 (I, 349). 2. *εὐχαριστεῖν*, *εὐλογεῖν*, preisen, daher *ὁ εὐλογῶν τὸν θεὸν νοῦς καὶ τὰς εἰς αὐτὸν εὐχαρίστους ὑμνῳδίας ἀπαύστως μελετῶν* (ib.); dagegen De somn. II, 5 (I, 663) nur in der ersten Bedeutung. Der griechischen Bibelübersetzung konnte Philo nur die Bedeutung von *ἐξομολογεῖν* entnehmen. Philo fand daher in der theologischen Vorlage die zweite Bedeutung dieses Wortstammes, die zugleich als Korrektur der unrichtigen Übersetzung der LXX aufgefaßt werden kann[1].

Wollen wir die Ergebnisse zusammenfassen, so können wir feststellen, daß die hebräische Etymologie alle Teile der philonischen Philosophie beherrscht, soweit sich diese mit der monotheistischen Auffassung verträgt. Zu der theologischen Quelle gehören die Logoslehre, die Lehre von den göttlichen Kräften, die Anthropologie und die Ethik.

Philo selbst hat sicher auch gelegentlich allegorisiert, aber keinesfalls hebräische Etymologien erfunden. Es spricht aber nichts dagegen, daß die griechischen Etymologien hebräischer Namen wirklich philonisch sind. Solcher Etymologien gibt es mehrere, die aber keinen Gedanken enthalten, der uns sonst aus einem anderen Zusammenhange nicht bekannt wäre. Die griechische Etymologie steht oft neben der hebräischen: in diesem Falle war der Gedankengang bereits durch die hebräische Etymologie gegeben. Bei Philo haben wir folgende griechische Etymologien. Aus der Paradiesbeschreibung:

Euphrates — *εὐφραίνω* neben der hebräischen Etymologie *καρποφόρος*, פרי, *καρποφόρος τῷ ὄντι καὶ εὐφραίνουσα τὴν διάνοιαν* = *δικαιοσύνη*, Leg. alleg. I, 23 (I, 58).

Euilath — *εὖ* + *ἴλεως*, die milde Gesinnung als Bedingung der *φρόνησις*, ib. I, 20 (I, 56).

Pheison — *φείδεσθαι* — *σωφροσύνη*, ib. 20 (I, 56) außerdem:

Leia — *λεία* die *γυμνότης* a potiori, das Freisein von Sünden, Leg. alleg. II, 15 (I, 77), auch hebr. *κοπιῶσα* (siehe oben S. 58).

Peitho — *πείθειν* auch hebr. *στόμα ἐκθλῖβον* — *φαῦλος λόγος*, De post. C. 16 (I, 236).

Pascha — *πάσχω* auch hebr. *διαβαίνω*, Quis rer. div. her. 40 (I, 500).

[1] Die unrichtige Übersetzung der LXX *ἐξομολογήσω τῷ θεῷ* ist offensichtlich durch die Akkusativpartikel את verursacht, da sonst nach אודה, *ich werde danken*, die Dativpartikel ל- zu erwarten wäre.

Wir finden bei Philo auch solche symbolischen Deutungen von Personen, in denen von einer Namendeutung ganz abgesehen wird [1].

Auch diese können von Philo herrühren. Diese sind:

Aunan. Der Name selbst *ἐπίκλησις Αὐνάν* wird zum Symbol der Selbstsucht *φιλαυτία* infolge der selbstsüchtigen Handlung des Aunan (Gen. 33, 9), Quod deus sit immut. 4 (I, 275).

Mariam — *ἐλπίς*, De somn. II, 20 (I, 677); *ἐλπὶς δὲ παρ' ἡμῖν τοῖς ἀλληγορικοῖς ὀνομάζεται Μωυσέως ἀδελφή.*

Mariam — *αἴσθησις*, Leg. alleg. II, 17 (I, 78).

Moses — *νοῦς τέλειος*, ib. III, 45—48 (I, 113—115).

Pharao — *νοῦς ὑπεραῦχος*, De ebr. 29 (I, 374).

Saul — *δόξα*, De migr. Abr. 36 (I, 467).

Im großen und ganzen ist das nicht viel. Philo kann somit nur in ganz geringem Maße Autor der theologischen Exegese gewesen sein.

Da aber Philo ebensowenig als Autor der profanen Allegoristik gelten kann, bleibt noch die Frage zu beantworten: was ist also an der ganzen allegorischen Exegese in den philonischen Schriften wirklich philonisch? Ein Vergleich mit Cicero wird uns der Sache näher bringen. Cicero war kein Philosoph, seine philosophischen Schriften enthalten viele Mißverständnisse und Inkongruenzen. Das kommt daher, daß er nicht immer seine Quellen richtig verstanden hat und nicht immer diese Quellen richtig auseinanderzuhalten wußte. Sein Verdienst ist aber ungemein groß, da wir ihm zu großem Teil die Kenntnis der griechischen Philosophie verdanken. Nicht anders verhält es sich mit Philo. Philo war kein Bibelexeget im eigentlichen Sinne, er wußte nicht einmal seine Vorlagen nach den verschiedenen Richtungen zu sondern, wodurch er in grobe Widersprüche verfiel. Sein Verdienst besteht lediglich in der Erhaltung der Überlieferung. Was er von sich zu der allegoristischen Überlieferung hinzuzufügen hatte, war äußerst gering. Wie beim Philosophen Cicero bleibt auch beim Exegeten Philo das Eigene doch nur: die copia verborum.

[1] Herr Prof. Heinemann teilte mir mündlich seine Ansicht mit, daß die etymologiefreie Allegorie einer älteren Phase in der Entwicklung der Allegoristik angehört. Von der etymologiefreien profanen Quelle wurde oben gehandelt.

GTU Library
3 2400 00711 3503

Date Due

	PRINTED	IN U. S. A.	

GTU Library
3 2400 00714 2379

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.